

مَجْمُوعَةُ فَنَائِي

مَجْمُوعُ فَنَائِي

شيخ الإسلام أحمد بن حنبل

طيب الله ثراه

جمع وترتيب الفقير إلى الله

أحمد بن محمد بن عبد الوهاب بن عبد الوهاب بن عبد الوهاب

رحم الله

وساعده ابنه محمد وفقه الله

الجلد التاسع



مجموع فتاوى
شيخ الاسلام احمد بن تيمية

قدس الله روحه

جمع وترتيب الفقير إلى الله

عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي

وساعده ابنه محمد وفقهما الله

المجلد التاسع

کتاب
المِنْطَوِّیَّة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

سئل شيخ الإسلام

أحمد بن تيمية - قدس الله روحه

ما تقولون في «المنطق»^(١)

وهل من قال إنه فرض كفاية ، مصيب أم مخطيء ؟

فأجاب : الحمد لله :

أما المنطق : فمن قال : إنه فرض كفاية ، وإن من ليس له به خبرة
فليس له ثقة بشيء من علومه ، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه

(١) هذا الجواب — قسم من كتاب «تفصّل المنطق»

كثيرة التعداد ، مشتمل على أمور فاسدة ، ودعاو باطلة كثيرة ، لا يتسع هذا الموضع لاستقصائها .

بل الواقع قديماً وحديثاً : أنك لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به ، وينظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة ، كثير العجز عن تحقيق علمه وبيانه .

فأحسن ما يحمل عليه كلام المتكلم في هذا : أن يكون قد كان هو وأمثاله في غاية الجهالة والضلالة ، وقد فقدوا اسباب الهدى كلها ، فلم يجدوا ما يردم عن تلك الجهالات إلا بعض ما في المنطق من الأمور التي هي صحيحة ، فانه بسبب بعض ذلك رجع كثير من هؤلاء عن بعض باطلهم ، وإن لم يحصل لهم حق يفهمهم ، وإن وقعوا في باطل آخر . ومع هذا فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الاسلام بوجه من الوجوه . إذ من هذه حاله فأنما أتى من نفسه بترك ما امر الله به من الحق ، حتى احتاج إلى الباطل .

ومن المعلوم : ان القول بوجوبه قول غلاته وجهال أصحابه . ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم ، بل يعرضون عنها . اما طولها ، واما لعدم فائدتها ، واما لفسادها ، واما لعدم تميزها وما فيها من الأجمال والاشتباه . فان فيه مواضع كثيرة هي لحم جل غث على رأس جبل وعز ، لاسهل فيرتقى ولا صمين فينتقل .

ولهذا ما زال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمونهم ويذمون أهلهم ويذمون عنه وعن أهلهم ، حتى رأيت للتأخرين قتيافها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهلهم ، حتى أن من الحكايات المشهورة التي بلغت : أن الشيخ أبا عمرو بن الصلاح أمر بالتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الآمدي ، وقال : أخذها منه أفضل من أخذ عكا . مع أن الآمدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبجرا في العلوم الكلامية والفلسفية منه ، وكان من أحسنهم إسلاما ، وأمثلهم اعتقادا .

ومن العلوم أن الأمور الدقيقة : سواء كانت حقا أو باطلا . إيمانا أو كفرا ، لا تعلم إلا بذكاء وفطنة ، فكذلك أهلهم قد يسجلون من لم يشركهم في علمهم ، وإن كان إيمانه أحسن من إيمانهم ، إذا كان فيه قصور في الذكاء والبيان ، وم كما قال الله تعالى : (أن الذين أجمعوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون . وإذا مروا بهم يتغامزون . وإذا انقلبوا إلى أهلهم انقلبوا فكهين . وإذا رأوهم ، قالوا : ان هؤلاء لضالون . وما أرسلوا عليهم حافظين . فالיום الذين آمنوا من الكفار يضحكون . على الأرائك ينظرون . هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون ؟) .

فإذا تقلدوا عن طواغيتهم أن كل ما لم يحصل بهذه الطريق القياسية فليس يعلم ، وقد لا يحصل لكثير منهم من هذه الطريق القياسية ما يستفيد

به الايمان الواجب ، فيكون كافرا زنديقا منافقا جاهلا ضالاً مضلاً ، ظلوماً كفوفاً ، ويكون من اكبر اعداء الرسل ، الذين قال الله فيهم : وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من المجرمين ، وكفى بربك هادياً ونصيراً . وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ؛ كذلك لثبت به فؤادك ، وربنا تريناه . ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيراً) .

وربما حصل لبعضهم ايمان اما من هذه الطريق او من غيرها . ويحصل له ايضاً منها نفاق ، فيكون فيه ايمان ونفاق . ويكون في حال مؤمناً وفي حال منافقاً . ويكون مرتدّاً ؛ اما عن اصل الدين ، او عن بعض شرائعه ؛ اما ردة نفاق ، واما ردة كفر . وهذا كثير غالب ، لا سيما في الأعصار والأمصار التي تغلب فيها الجاهلية والكفر والنفاق .

فلهؤلاء من عجائب الجبل والظلم والكذب والكفر والنفاق والضلال ما لا يتسع لذكره المقام .

ولهذا لما تفتن كثير منهم لما في هذا النبي من الجبل والضلال صاروا يقولون : النفوس القدسية — كنفوس الأنبياء والاولياء — تفيض عليها المعارف بدون الطريق القياسية .

وهم متفقون جميعهم على ان من النفوس من تستغني عن وزن علومها

بالموازين الصناعية في للنطق ، لكن قد يقولون : هو حكيم بالطبع .

والقياس يتعقد في نفسه بدون تعلم هذه الصناعة كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو ؛ وكما يقرض الشاعر الشعر بدون معرفة العروض . لكن استثناء بعض الناس عن هذه الموازين لا يوجب استثناء الآخرين . فاستثناء كثير من النفوس عن هذه الصناعة لا ينافي فيه احد منهم .

والكلام هنا : هل تستغني النفوس في علومها بالكلية عن نفس القياس المذكور ، ومواده المعينة . فالاستثناء عن جنس هذا القياس شيء ، وعن الصناعة القانونية التي يوزن بها القياس شيء آخر . فأنهم يزعمون « انه آلة قانونية تمنع مراعاتها الذهن ان يزل في فكره وفساد هذا مبسوط مذكور في موضع غير هذا .

ونحن بعد ان تبينا علم فائدته ، وان كان قد يتضمن من العلم ما يحصل بدونه ، ثم تبينا انا لو قدرنا انه قد يفيد بعض الناس من العلم ما يفيد هو فلا يجوز ان يقال : ليس إلى ذلك العلم لذلك الشخص ، ولسائر بني آدم طريق إلا بمثل القياس للنطق . فان هذا قول بلا علم . وهو كذب محقق . ولهذا ما زال متكلموا المسلمين — وإن كان فيهم نوع من البدعة — لهم من الرد عليه وعلى اهله وبيان الاستثناء عنه ، وحصول الضرر والجهل به والكفر ما

ليس هذا موضعه ؛ دع غيرهم من طوائف المسلمين وعلماهم وامتهم ، كما ذكره
القاضي أبو بكر بن الباقلاني في كتاب « الدقائق » .

فأما الشعري — وهو ما يفيد مجرد التخيل وتحريك النفس — وذلك
يظهر بأنهم جعلوا الأقيسة خمسة : البرهاني ، والخطابي ، والجدي . والشعري
واللفظي السوفسطائي . وهو ما يشبه الحق وهو باطل ، وهو
الحكمة الموهبة — فلا غرض لتأفيه هنا ، ولكن غرضنا
تلك الثلاثة .

قالوا : « الجدي » ما سلم الخطاب مقدماته ، و « الخطابي » ما كانت
مقدماته مشهورة بين الناس ، و « البرهاني » ما كانت مقدماته معلومة .

وكثير من المقدمات تكون — مع كونها خطائية او جدلية — يقينية
برهانية ، بل وكذلك مع كونها شرعية ، ولكن هي من جهة التيقن بها : تسمى
برهانية ، ومن جهة شهرتها عند عموم الناس وقبولهم لها : تسمى خطائية ،
ومن جهة تسليم الشخص المعين لها : تسمى جدلية .

وهذا كلام أولئك المبتدعة من الصابئة الذين لم يذكروا النبوات ، ولا
تعرضوا لها بنفي ولا إثبات . وعدم التصديق للرسل واتباعهم كفر وضلال .
وان لم يعتقد تكذيبهم فالكفر والضلال أعم من التكذيب .

وأما قول بعض المتأخرين في المشهورات : هي للمقبولات لكون صاحبها مؤيداً بأمر يوجب قبول قوله ونحو ذلك — فهذه من الزيادات التي ألزمهم إيلها الحجة ، ورأوا وجوب قبولها على طريقة الأولين . ولهذا كان غالب صائفة المتأخرين الذين هم الفلاسفة ممتزجين بالحنيفية ، كما أن غالب من دخل في الفلسفة من الخنفاء مزج الحنيفية بالصب ، ولبس الحق بالباطل ، اغني بالصب للبسده الذي ليس فيه إيمان بالنسوات كصبه صاحب المنطق وأتباعه .

وأما الصب القديم فذلك اصحابه : منهم المؤمنون بالله واليوم الآخر ، الذين آمنوا وعملوا الصالحات . فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، كما ان اليهود والتصر منه ما اهله مبتدعون ضلال قبل ارسال محمد صلى الله عليه وسلم . ومنه ما كان اهله متبعين للحق . وهم الذين آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات . فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

ومن قال من العلماء للصنفين في المنطق : ان القياس الخطابي هو ما يفيد الظن ، كما ان البرهاني ما يفيد العلم : فلم يعرف مقصود القوم : ولا قال حقا . فان كل واحد من الخطابي والجدلي قد يفيد الظن ، كما ان البرهاني قد تكون مقدماته مشهورة ومسلمة .

فالتقسيم لمواد القياس وقع باختبار الجهات التي يقبل منها : فتارة يقبل

القول لانه معلوم ؛ اذ العلم يوجب القبول . واما كونه لا يفيد العلم فلا
يوجب قبوله الا لسبب . فان كان لشهرته : فهو خطابي ، ولو لم يفد علما
ولا ظنا . وهو ايضا خطابي اذا كانت قضيته مشهورة ، وان افاد علما او ظنا .
والقول في الجدلي كذلك .

ثم انهم قد يمثلون للمشهورات للقبولات التي ليست علمية بقولنا « العلم
حسن والجهل قبيح » ، والعدل حسن ، والظلم قبيح » ونحو ذلك من الاحكام
العملية العقلية التي يثبتها من يقول بالتحصين والتقبيح ، وزعمون انا اذا رجعنا
الى محض العقل لم نجد فيه حكما بذلك . وقد يمثلونها بأن الموجود لا بد ان
يكون مبانيا للموجود الآخر او محايثا له ، او ان الموجود لا بد ان يكون بجهة
من الجهات . او يكون جائز الرؤية وزعمون : ان هذا من احكام الوم
لا الفطرة العقلية .

قالوا : لان العقل يسلم مقدمات يعلم بها فساد الحكم الاول .

وهذا كله تخليط ظاهر لمن تدبره .

فأما تلك القضايا التي سمها مشهورات غير معلومة فهي من العلوم العقلية
البدئية التي جزم العقول بها اعظم من جزمها بكثير من العلوم الحسائية
والطبيعية ، وهي كما قال اكثر التكلمين من اهل الاسلام ، بل اكثر
متكلمي اهل الارض من جميع الطوائف : انها قضايا بدئية عقلية ؛ لكن

قد لا يحسنون تفسير ذلك . فان حسن ذلك وقبحه هو حسن الافعال وقبحها ،
وحسن الفعل هو كونه مقتضيا لما يطلبه الحي لذاته ويريد من المقاصد ، وقبحه
بالعكس . والامر كذلك .

فان العلم والصدق والعدل هي كذلك محصلة لما يطلب لذاته ويراد
لنفسه من المقاصد ، فحسن الفعل وقبحه هو لكونه محصلا للمقصود المراد
بذاته او منافيا لذلك .

ولهذا كان الحق يطلق تارة بمعنى النفي والاثبات فيقال : هذا
حق اي ثابت ، وهذا باطل اي متف ؛ وفي الافعال : بمعنى التحصيل للمقصود ،
فيقال : هذا الفعل حق ؛ اي نافع ؛ او محصل للمقصود ، ويقال : باطل اي
لا فائدة فيه ونحو ذلك ،

وأما زعمهم : أن البديهة والفطرة قد تحكم بما يتبين لها بالقياس فسادها :
فهذا غلط ؛ لأن القياس لا بد له من مقدمات بديهية فطرية ، فان جوز
ان نكون للمقدمات الفطرية البديهية غلطاً من غير تبين غلطها إلا بالقياس ،
لكان قد تعارضت المقدمات الفطرية بنفسها ، ومقتضى القياس الذي
مقدماته فطرية . فليس ردها للمقدمات الفطرية لأجل تلك بأولى من العكس
بل الغلط فيما نقل مقدماته أولى ، فما يعم بالقياس ومقدمات فطرية : اقرب إلى
الغلط مما يعم بمجرد الفطرة .

وهذا يذكرونه في نقي علو الله على العرش ونحو ذلك من أباطيلهم .

وللقصود هنا : ان متقدمهم لم يذكروا المقدمات المتلقاة من الأنبياء ، ولكن المتأخرون رتبوه على ذلك : إما بطريق الصابئة الذين لبسوا الخيفية بالصابئة : كابن سينا ونحوه ، وإما بطريق المتكلمين الذين احسنوا الظن بما ذكره المتطيقون وقرروا إثبات العلم بموجب النبوات به .

أما الاول : فانه جعل علوم الأنبياء من العلوم الحسية لقوة صفاء تلك النفوس القدسية وطهارتها ، وان قوى النفوس في الحس لاتقف عند حد . ولا بد للعالم من نظام ينصبه حكيم ، فيعطى النفوس المؤيدة من القوة ما تعلم به ما لا يعلمه غيرها بطريق الحس ، ويتمثل لها ما تسمعه وتراه في نفسها من الكلام ومن اللائكة ما لا يسمعه غيرها ، ويكون لها من القوة العملية التي تطيعها بها هوى العالم ما ليس لغيرها ، فهذه الخوارق في قوى العلم مع السمع والبصر ، وقوة العمل والقدرة : هي النبوة عندهم .

ومعلوم ان الحس راجع إلى قياس التمثيل ، كما تقدم . وأما ما يسمع ويرى في نفسه فهو من جنس الرؤيا ، وهذا القدر يحصل مثله لكثير من من عوام الناس ، وكفارهم ، فضلاعن اولياء الله وانبيائه . فكيف يجعل ذلك هو غاية النبوة ؟ وان كان الذي يثبتونه للأنبياء اكمل وأشرف ، فهو كملك اقوى من ملك . ولهذا صاروا يقولون : النبوة مكتسبة ، ولم يثبتوا نزول

ملائكة من عند الله إلى من يختاره وبصطفيه من عباده. ولا قصد إلى تكليم شخص معين من رسله ؛ كما يذكر عن بعض قدمائهم انه قال لموسى بن عمران : انا أصدقك في كل شيء إلا في ان علة الملل كلك ، ما اقدر ان اصدقك في هذا . ولهذا صار من ضل بمثل هذا الكلام يدعي مساواة الأنبياء والمرسلين او التقدم عليهم ؛ وهذا كثير في كثير من الناس الذين يعتقدون في انفسهم انهم أكمل النوع ، وهم من اجهل الناس واطلهم واكفرهم واعظمهم نفاقا .

واما المتكلمون المنطقيون فيقولون : يعلم بهذا القياس ثبوت الصانع وقدرته وجواز ارسال الرسل ؛ وتأيد الله لهم بما يوجب تصديقهم فيما يقولونه وهذه الطريقة اقرب الى طريقة العلماء للمؤمنين ؛ وان كان قد يكون فيها انواع من الباطل : تارة من جهة ما نقلوه عن المنطقيين ؛ وتارة من جهة ما ابتدئوه مما ليس هذا موضعه .

ومنطقيّة اليهود والنصارى كذلك ؛ لكن الهدى والعلم والبيان في فلاسفة المسلمين ومتكلميهم اعظم منه في اهل الكتابين ؛ لما في تينك اللتين من الفساد .

ولكن الغرض تقرير جنس النبوات . فان أهل اللل متفقون عليها لكن اليهود والنصارى آمنوا ببعض الرسل وكفروا ببعض . والصابئة الفلاسفة ونحوهم آمنوا ببعض صفات الرسالة دون بعض . فاذا اتفق متفلسف من اهل

الكتاب جمع الكافرين : الكفر بخاتم المرسلين . والكفر بمحقق صفات
الرسالة في جميع المرسلين ، فهذا هذا .

فيقال لهم — مع علمهم بتفاوت قوى بني آدم في الإدراك — : ما المانع
من ان يخرق سمع اعدم وبصره ، حتى يسمع ويرى من الامور الموجودة في
الخارج ما لا يراه غيره ؟ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « اتى ارى ما لا
ترون ، وأسمع ما لا تسمعون ، أطت السماء وحق لها ان تغط ، ما فيها موضع
ارباع اصابع إلا وملك قائم او قاعد او راكع او ساجد » فهذا احساس
بالظاهر او بالباطن لما هو في الخارج .

وكذلك العلوم السكينة البديهية قد علمتم انها ليس لها حد في بني آدم
فن اين لكم ان بعض النفوس يكون لها من العلوم البديهية ما يختص بها وحدها
او بها وبأمثالها ما لا يكون من البديهيات عندكم ؟ وإذا كان هذا ممكناً — وعامة
اهل الأرض على أنه واقع لغير الأنبياء — دع الأنبياء — فتل هذه العلوم
ليس في منطقتكم طريق اليها ، إذ ليست من للشهورات ولا الجدليات ، ولا
موادها عندكم يقينية ، واتم لاتعلمون نفيها ، وجمهور اهل الأرض من الأولين
والآخرين على إثباتها . فان كذبتم بها كنتم — مع الكفر والتكذيب بالحق
وخسارة الدنيا والآخرة — تاركين لمنطقكم ايضاً ، وخارجين عما اوجبتوه
على انفسكم : انكم لاتقولون إلا بموجب القياس ، إذ ليس لكم بهذا النبي قياس .

ولا حجة تذكر . ولهذا لم تذكروا عليه حجة ، وإنما اندرج هذا التقي في كلامكم بغير حجة .

وان قلتُم : بل هي حق ، اعترفتم بان من الحق مالا يوزن بميزان منطقكم .
وان قلتُم : لانسري احق هي ام باطل ؟ اعترفتم بان اعظم المطالب واجلها لا يوزن بميزان للنطق .

فان صدقتم لم يوافقكم للنطق . وإن كذبتُم لم يوافقكم المنطق . وان ارتبتم لم ينفعكم للنطق .

ومن المعلوم : ان موازين الأموال لا يقصد أن يوزن بها الخطب والراسخون دون الذهب والفضة . وامر النبوات وما جاءت به الرسل اعظم في العلوم من الذهب في الأموال . فاذا لم يكن في منطقكم ميزان له كان الميزان — مع انه ميزان — عائلاً جاراً ، وهو ايضاً عاجز . فهو ميزان جاهل ظالم إذ هو اما ان يرد الحق ويدفعه فيكون ظالماً ، اولا يزنه ولا يبين امره فيكون جاهلاً ، او يجتمع فيه الأمران فيرد الحق ويدفعه — وهو الحق الذي ليس للنفوس عنه عوض ، ولا لها عنه مندوحة ، وليست سعادتها الا فيه ولا هلاكها الا بتركه — فكيف يستقيم — مع هذا — ان تقولوا : انه وما وزتموه به من المتاع الخسيس الذي اتم في وزنكم اليه به ظالمون عائلون ، لم تزنوا بالتسلسل المستقيم ، ولم تستدلوا بالآيات البينات : هو [معايير] العلوم الحقيقية ، والحكمة يقينية ،

التي فاز بالسعادة علمها ، وغاب بالشقاوة جاهلها ، ورأس مال السادة ، وغاية العالم النصف منك : ان يعترف بعجز ميزانكم عنه .

واما عوام علمائكم فيكذبون به ويردونه ، وان كان منطقكم ، يرد عليهم ، فلسنم بتحريف امر منطقكم احسن حالا من اليهود والنصارى في تحريف كتاب الله الذي هو في الأصل حق هاد لاريب فيه .

فهذا هذا ولا حول ولا قوة الا بالله .

وايضاً هم متفقون على انه لايفيد الا اموراً كلية مقدرة في الزمن ، لا يفيد العلم بشيء موجود محقق في الخارج الا بتوسط شيء آخر غيره . والأمر البكلىة الذهنية ليست هي الحقائق الخارجية ، ولا هي ايضاً علماً بالحقائق الخارجية ، اذ لكل موجود حقيقة يتميز بها عن غيره ، هو بها هو ، ونلك ليست كلية ، فالعلم بالأمر المشترك لا يكون علماً بها فلا يكون في القياس للنطق علم بتحقيق شيء من الأشياء وهو المطلوب .

وايضاً هم يطعنون في قياس التمثيل . انه لايفيد الا الظن ، وربما تكلموا على بعض الأقيسة الفرعية ، او الأصلية التي تكون مقدماتها ضعيفة او مظنونة ، مثل كلام السهروردي للمقول على الزندقة صاحب «التلويحات» و«الألواح» و «حكمة الأشراق» . وكان في فلسفته مستمداً من الروم الصابئين والفرس

المجوس . وهاتان اللادتان : هما مادتا القرامطة الباطنية ، ومن دخل ويدخل فيهم من الاسماعيلية والنصيرية وامثالهم . . . ومن ممن دخل في قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « لتأخذن مأخذ الأمم قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، حتى لو دخلوا جحر ضب لاختتموه » قالوا : فارس والروم ؟ قال : فمن ؟ ! » .

والمقصود : ان ذكر كلام السهروردي هذا على قياس ضربه ، وهو ان يقال : السماء محدثة ، قياساً على البيت ، بجامع ما يشتركان فيه من التأليف فيحتاج ان يثبت ان علة حدوث البناء هو التأليف وانه موجود في الفرع .

والتحقيق : ان « قياس التمثيل » ابلغ في افادة العلم واليقين من « قياس الشمول » وان كان علم قياس الشمول اكثر فذاك اكبر ، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسى ، وقياس الشمول : كالسمع في العلم الحسى . ولا ريب ان البصر اعظم واكمل ، والسمع اوسع واشمل ، فقياس التمثيل : بمنزلة البصر ، كما قيل : من قلص مالم يره بما رأى ^(١) . وقياس الشمول يشابه السمع من جهة العموم .

ثم ان كل واحد من القياسين - في كونه علمياً او ظنياً - يتبع مقدماته

(١) كذا بالأمل .

فقياس التمثيل في الحسيات وكل شيء : اذا علمنا ان هذا مثل هذا علمنا ان حكمه حكمه ، وان لم نعلم علة الحكم ، وان علمنا علة الحكم استدللنا بثبوتها على ثبوت الحكم ، فبكل واحد من العلم بقياس التمثيل وقياس التعليل يعلم الحكم .

وقياس التعليل : هو في الحقيقة من نوع قياس الشمول ، لكنه امتاز عنه بان الحد الأوسط - الذي هو الدليل فيه - هو علة الحكم ، ويسمى قياس العلة ، وبرهان العلة . وذلك يسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة ، وان لم نعلم التماثل والعلة ، بل ظنناها ظناً كان الحكم كذلك .

وهكذا الأمر في قياس الشمول : ان كانت المقدمتان معلومتين كانت النتيجة معلومة ، والا فالنتيجة تتبع اضعف المقدمات .

فأما دعواهم : ان هذا لا يفيد العلم ، فهو غلط محض محسوس ، بل عامة علوم بني آدم العقلية المحضة [هي] من قياس التمثيل .

وايضاً فان علومهم التي جعلوا هذه الصناعة ميزاناً لها بالقصد الاول : لا يكاد ينتفع بهذه الصناعة للتطبيق في هذه العلوم الا قليلاً . فان العلوم الرياضية : من حساب العدد ، وحساب المقدار الذهني والخارجي ، قد علم ان الخائضين فيها من الاولين والآخرين مستقلون بها من غير التفات الى هذه

الصناعة المنطقية واصطلاح اهلها . وكذلك ما يصح من العلوم الطبيعية الكلية ، والطبية ، تجمد الحاذقين فيها لم يستعينوا عليها بشيء من صناعة المنطق ، بل امام صناعة الطب بقراط : له فيها من الكلام الذي تلقاه اهل الطب بالقبول ووجدوا مصداقه بالتجارب ، وله فيها من القضايا الكلية التي هي عند عقلاء بني آدم من اعظم الامور ، ومع هذا فليس هو مستعيناً بشيء من هذه الصناعة ، بل كان قبل واضعها . وم وان كان العلم الطبيعي عديم اعلم واعلى من علم الطب فلا ريب انه متصل به . فبالعلم بطبائع الاجسام للعينة المحسوسة تعلم طبائع سائر الأجسام ، ومبدأ الحركة والسكون الذي في الجسم . ويستدل بالجزء على الكل ، ولهذا كثيراً ما يتناظرون في مسائل ، ويتنازع فيها هؤلاء وهؤلاء ، كتناظر الفقهاء وللتكلميين في مسائل كثيرة تتفق فيها الصناعتان ، وأولئك يدعون عموم النظر ، ولكن الخطأ والغلط عند التكلميين والمتفلسفة اكثر مما هو عند الفقهاء والاطباء ، وكلامهم وعلمهم انفع ، وأولئك اكثر ضلالاً واقل نفعاً ، لانهم طلبوا بالقياس ما لا يعلم بالقياس ، وزاحموا الفطرة والنبوة مزاحمة اوجبت من مخالفتهم للفطرة والنبوة ماصاروا به من شياطين الانس والجن الذين يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ، بخلاف الطب المحض فانه علم نافع ، وكذلك الفقه المحض .

وأما علم ما بعد الطبيعة - وإن كانوا يعظمونه ، ويقولون : هو الفلسفة الاولى ، وهو العلم الكلي الناظر في الوجود ولواحقه ، ويسميه متأخروم العلم

الالهي ، وزعم المعلم الاول لهم : انه غاية فلسفتهم ونهاية حكمتهم — فالحق فيه من المسائل قليل زر ، وغالبه علم بأحكام ذهنية لاحقائق خارجية . وليس على اكثره قياس منطقي . فان الوجود المجرد والوجوب والامكان والملة المجردة والمعلول ، وانقسام ذلك إلى جزء الماهية ، وهو للمادة والصورة ؛ وإلى علقي وجودها . وهما الفاعل والغاية ؛ والكلام في انقسام الوجود الى الجواهر والأعراض التسعة ؛ التي هي : الكم والكيف والاضافة والاين ومتى والوضع والملك ؛ وان يفعل وان يفعل ؛ كما انشد بعضهم فيها :

زيد الطويل الاسود بن مالك

في داره بالامس كان يتسكى

في يده سيف نضاه فأتضى

فهذه عشر مقولات سواء

ليس عليها ولا على أقسامها قياس منطقي ؛ بل غالبها مجرد استقراء قد توزع صاحبه في كثير منه .

فاذا كانت صناعتهم بين علوم لا يحتاج فيها الى القياس المنطقي . وبين مالا يمكنهم ان يستعملوا فيه القياس المنطقي : كان عديم الفائدة في علومهم . بل كان فيه من شغل القلب عن العلوم والأعمال النافعة ماضر كثيراً من الناس

كما سُد على كثير منهم طريق العلم ، ووقعهم في اودية الضلال والجهل ، فما
الظن بغير علومهم من العلوم التي لاتجد للأولين والآخرين .

وايضاً لاتجد احداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً
فيه مستعيناً بصناعة المنطق ، لا من العلوم الدينية ولا غيرها ، فالأطباء
والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير
صناعة المنطق .

وقد صنف في الاسلام علوم النحو واللغة والروض والفقه وأصوله
والكلام وغير ذلك . وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق ،
بل علمتهم كانوا قبل أن يعرب هذا للنطق اليوناني .

وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفاً ، وإن كان الفقه وأصوله متصلاً
بذلك فهي اجل واعظم من ان يظن ان لأهلها التفات إلى المنطق ، إذ ليس
في القرون الثلاثة من هذه الأمة التي هي خير أمة اخرجت للناس — وفضلها
القرون الثلاثة : من كان يلتفت إلى المنطق او يرجع عليه ، مع انهم في تحقيق
العلوم وكملها بالناية التي لا يدرك احد شأوها ، كانوا اعظم الناس علماً ،
واقلهم تكلفاً ، وابرهم قلوباً . ولا يوجد لغيرهم كلام فيما تكلموا فيه إلا
وجدت بين الكلاميين من الفرق اعظم مما بين القدم والفرق ، بل الذي
وجدناه بالاستقراء ان من للعلوم : ان من الخائضين في العلوم من اهل هذه

الصناعة أكثر الناس شكاً واضطراباً ، وأقلهم علماً وتحقيقاً ، وابعدهم عن تحقيق علم موزون ، وإن كان فيهم من قد يحقق شيئاً من العلم . فذلك لصحة المادة والأدلة التي ينظر فيها ، وصحة ذهنه وإدراكه ، لا لأجل المنطق . بل إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة بطول العبرة وبعد الإشارة ، ويجعل القريب من العلم بعيداً ، واليسير منه عسيراً . ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك ، لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق ، مع قلة العلم والتحقيق .

فعل انه من اعظم حشو الكلام ، وابعد الأشياء عن طريقة ذوي الأحلام .

نعم لا ينكر ان في المنطق ما قد يستفيد بعضه من كان في كفر وضلال ، وتقليد ، ممن نشأ بينهم من الجبال ، كهوام النصارى واليهود والرافضة ونحوهم ، فأورثهم المنطق ترك ما عليه أولئك من تلك العقائد . ولكن يصير غالب هؤلاء مدهنين لمواهم ، مضلين لهم عن سبيل الله ، أو يصيرون منافقين زنادقة ، لا يقرون بحق ولا يباطل ، بل يتركون الحق كما تركوا الباطل .

فأذكاء طوائف الضلال إما مضلون مدهنون ، وإما زنادقة منافقون لا يكاد يخلو احد منهم عن هذين .

فأما ان يكون المنطق وقفهم على حق يهتمون به : فهذا لا يقع بالشطوق .

ففي الجملة : ما يحصل به لبعض الناس من شحذ ذهن ، او رجوع عن باطل او تعبير عن حق : فأنما هو لكونه كان في أسوأ حال ، لا لما في صناعة المنطق من السكال .

ومن المعلوم : ان المشرك إذا تمجس ، والمجوسي إذا تهود : حسنت حاله بالنسبة الى ما كان فيه قبل ذلك . لكن لا يصلح أن يجعل ذلك عمدة لأهل الحق للمين .

وهذا ليس مختصاً به . بل هذا شأن كل من نظر في الأمور التي فيها دقة ولها نوع إحاطة ، كما تجد ذلك في علم النحو . فأنه من المعلوم ان لأهله من التحقيق والتدقيق والتقسيم والتحديد ما ليس لأهل المنطق ، وان أهله يتكلمون في صورة المعاني المعقولة على اكمل القواعد . فالمعاني فطرية عقلية لا تحتاج الى وضع خاص ، بخلاف قوالها التي هي الألفاظ ، فانها تنوع ، فتنى تعلموا اكمل الصور والقوال للمعاني مع الفطرة الصحيحة كان ذلك اكمل وانفع واعون على تحقيق العلوم من صناعة اصطلاحية في امور فطرية عقلية لا يحتاج فيها الى اصطلاح خاص .

هذا العمري عن منفعة في سائر العلوم .

واما منفعة في علم الاسلام خصوصاً : فهذا أئين من ان يحتاج الى بيان .
ولهذا تجد الذين اتصلت إليهم علوم الأوائل ، فصاغوها بالصيغة العربية بقول
المسلمين جاء فيها من السكال والتحقيق والاحاطة والاختصار ما لا يوجد في
كلام الاوائل ، وان كان في هؤلاء للتأخيرين من فيه نفاق وضلال لكن ،
عادت عليهم في الجملة بركة ما بث به رسول الله صلى الله عليه وسلم من جوامع
الكلم وما أوتيته امته من العلم والبيان الذي لم يشركها فيه احد .

وأيضاً فان صناعة للنطق وضعها معلمهم الاول : ارسطو صاحب التعاليم
التي لمبتدعة الصابئة يزن بها ما كان هو وامثاله يتكلمون فيه من حكمتهم
وفلسفتهم ، التي هي غاية كلهم . وهي قسمان : نظرية وعملية .

فأصح النظرية — وهي المدخل الى الحق — هي الامور الحسائية الرياضية.

واما العملية : فاصلاح الخلق والنزل والمدينة . ولا ريب ان في ذلك
من نوع العلوم والاعمال الذي يتميزون بها عن جهال بني آدم الذين ليس
لهم كتاب منزل ولا نبي مرسل ما يستحقون به التقدم على ذلك . وفيه من
منفعة صلاح الدنيا وعمارتها ما هو داخل في ضمن ما جاءت به الرسل .

وفها ايضاً من قول الحق واتباعه والامر بالعدل والهي عن الفساد :
ما هو داخل في ضمن ما جاءت به الرسل .

فهم بالنسبة الى جهال الامم كبسادية الترك ونحوم امثل إذا خلوا عن ضلالهم ، فأما مع ضلالهم فقد يكون الباقون على الفطرة من جهال بني آدم امثل منهم .

فأما اهل اللل – مثل جهال التصارى وسامرة اليهود – فهم اعلم منهم واهدى واحكم واتبع للحق . وهذا قد بسطته بسطاً كبيراً في غير هذا الموضع .

وإنما المقصود هنا : بيان ان هذه الصناعة قليلة المنفعة عظيمة الحشو .

وذلك ان الامور العملية الخلقية قل ان ينفع فيها بصناعة المتطق . اذ القضايا الكلية الموجبة – وان كانت توجد في الامور العملية – لكن اهل السياسة لنفوسهم ولاهلم وللكهم ، إنما ينالون تلك الآراء الكلية من امور لا يحتاجون فيها الى المتطق ، ومتى حصل ذلك الرأي كان الانتفاع به بالعمل .

ثم الامور العملية لا تنقف على رأي كلي ، بل متى علم الانسان انتفاعه بعمل عمله ، واي عمل تضر به تركه . وهذا قد يعلمه بالحس الظاهر او الباطن لا يقف ذلك على رأي كلي .

فعلم ان اكثر الامور العملية لا يصح استعمال للمتطق فيها . ولهذا كان

للتؤدبون لنفوسهم ولاهلم ، السائسون للمكهم لايزنون آراهم بالصناعة
للنطقية ، إلا ان يكون شيئاً سيراً ، والغالبا على من يسلكه :
التوقف والتعطيل .

ولو كان اصحاب هذه الآراء تقف معرفتهم بها واستعمالهم لها على وزنها
بهذه الصناعة لكان تضررم بذلك اضعاف انتفاعهم به ، مع ان جميع ما يأمرون
به من العلوم والاخلاق والاعمال لا تكفى فى النجاة من عذاب الله ، فضلا
عن ان يكون محصلا لتعيم الآخرة قال تعالى : (حتى اذا اداركوا فيها جميعاً
قالت اخرايم لاوولام : ربنا هؤلاء اضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار . قال
لكل ضعف ولكن لا تعلمون) كذلك قال : (افلم يسيروا فى الأرض
فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ؟ كانوا أكثر منهم واشد قوة
وآثارا فى الأرض ، فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون - الى قوله - الكافرون)

فأخبر هنا بمثل ما اخبر به فى الأعراف : أن هؤلاء المعرضين
عما جاءت به الرسل لما رأوا بأس الله وحذوا الله ، وتركوا الشرك
فلم ينفعهم ذلك .

وكذلك اخبر عن فرعون — وهو كافر بالتوحيد وبالرسالة —
انه لما ادركه الغرق قال : (آمنت انه لا إله الا الذى آمنت به بنو إسرائيل ،
وأنا من المسلمين) قال الله : (آلاآن وقد عصيت قبل وكنت من

الفسدين ؟) وقال تعالى : (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا بلى ، شهدنا ، ان تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، او تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟) وقال تعالى : (ألم يأتكم نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله ، جاءتهم رسلهم بالبينات ، فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا : أنا كفرنا بما أرسلتم به ، وإنا لني شك مما تدعونا إليه مرعب . قالت رسلهم : أفي الله شك ؟ فاطر السموات والأرض ، يدعوكم ليعفركم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى . قالوا ان اقم الا بشر مثلنا ، تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين) .

وهذا في القرآن في مواضع أخر : يبين فيها ان الرسل كلهم امروا بالتوحيد بعبادة الله وحده لا شريك له ، ونهوا عن عبادة شيء من المخلوقات سواء ، او اتخاذه الها ؛ ويخبر ان اهل السعادة هم أهل التوحيد ، وأن المشركين هم اهل الشقاوة . وذكر هذا عن عامة الرسل ، ويبين ان الذين لم يؤمنوا بالرسل مشركون .

فعل أن التوحيد والايمان بالرسل متلازمان . وكذلك الايمان باليوم الآخر هو والايمان بالرسل متلازمان . فالثلاثة متلازمة . ولهذا يجمع بينها في مثل قوله : (ولا تتبع اهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة

وعم برهم يعملون) ولهذا اخبر ان الذين لا يؤمنون بالآخرة مشركون .
فقال تعالى : (واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين
لا يؤمنون بالآخرة) .

وأخبر عن جميع الأشقياء : ان الرسل انذرتهم باليوم الآخر ، كما
قال تعالى : (كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها : ألم يأتكم نذير ؟
قالوا بلى ! قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا ، ما نزل الله من شيء : ان اتمم الافي
ضلال كبير) فأخبر ان الرسل انذرتهم ، وأنهم كذبوا بالرسالة .
وقال تعالى : (وسيق الذين كفروا الى جهنم زمراً ، حتى اذا جاؤوها
فتحت ابوابها) الآية . فأخبر عن أهل النار : أنهم قد جاءتهم الرسالة ،
وأنذروا باليوم الآخر .

وقال تعالى : (ويوم يحشرهم جميعاً يامعشر الجن قد استكثرتم من الانس
وقال أولياؤم من الانس : ربنا استمتع بعضنا ببعض ، وبلغنا اجلنا الذي
اجلت لنا ، قال النار مثواكم خالدون فيها الا ما شاء الله ، ان ربك
حكيم عليم . وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون .
يامعشر الجن والانس — الى قوله — وشهدوا على انفسهم أنهم
كافرون) الآية .

فأخبر عن جميع الجن والانس : ان الرسل بلغتهم رسالة الله ، وهي آياته

وأنهم اندرؤم اليوم الآخر ، وكذلك قال : (قل هل تثبكم بالآخرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا — الى قوله — أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه) . فأخبر أنهم كفروا بآياته ، وهي رسالته ، وبلغائه وهو اليوم الآخر .

وقد اخبر أيضاً في غير موضع بأن الرسالة عمت نبي آدم ، وان الرسل جاءوا مبشرين ومنذرين . كما قال تعالى : (انا ارسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ، وان من امة الا خلا فيها نذير) وقال تعالى : (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والتين من بعده — الى قوله — وكان الله عزيزاً حكيماً) وقال تعالى : (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين ، فمن آمن واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والذين كذبوا بآياتنا يمسمهم العذاب بما كانوا يفسقون) . فأخبر ان من آمن بالرسول وأصلح من الأولين والآخرين فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

وقال تعالى (قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ومثل ذلك قوله : (ان الذين آمنوا والذين هادوا — الى قوله — فلهم اجرهم عند ربهم) الآية .

فذكر ان المؤمنين بالله وباليوم الآخر من هؤلاء هم اهل التجات والسعادة ، وذكر في تلك الآية الايمان بالرسول ، وفي هذه الايمان باليوم الآخر . لأشها

متلازمان ، وكذلك الايمان بالرسل كلهم متلازم . فمن آمن بواحد منهم فقد آمن بهم كلهم ، ومن كفر بواحد منهم فقد كفر بهم كلهم ، كما قال تعالى : (ان الذين يكفرون بالله ورسله - الى قوله - اولئك هم الكافرون حقاً) الآية والتي بعدها . فأخبر ان المؤمنين بجميع الرسل هم اهل السعادة ، وان للمفرقين بينهم بالايان بعضهم دون بعض هم الكافرون حقاً .

وقال تعالى : (وكل انسان أئزمناء طائرء فى عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيماً . من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ؛ ومن ضل فانما يضل عليها ، ولا تزر وازرة وزر اخرى ، وما كنا معذيين حتى نبعث رسولاً) .

فهذه الأصول الثلاثة : توحيد الله ، والايان برسله ، وباليوم الآخر - هي امور متلازمة .

والحاصل : ان توحيد الله والايان برسله واليوم الآخر هي امور متلازمة مع العمل الصالح . فأهل هذا الايمان والعمل الصالح هم اهل السعادة من الأولين والآخرين ، والخارجون من هذا الايمان : مشركون اشقياء . فكل من كذب الرسل فلن يكون الا مشركاً ، وكل مشرك مكذب للرسل ، وكل مشرك وكافر بالرسل فهو كافر باليوم الآخر ، وكل من كفر باليوم الآخر فهو كافر بالرسل وهو مشرك ؛ ولهذا قال سبحانه وتعالى : (وكذلك جعلنا لكل نبي

عدواً شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً ، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . ولتصني اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه . وليقتروا ما هم مقترفون) .

فأخبر ان جميع الأنبياء لهم اعداء ، وهم شياطين الانس والجن ، يوحى بعضهم الى بعض القول للزخرف ، وهو للزين المحسن ، يغررون به . والغرور : هو التليس والتمويه . وهذا شأن كل كلام وكل عمل يخالف ما جاءت به الرسل من امر للتفلسفة والتكلمة وغيرهم من الأولين والآخرين ، ثم قال : (ولتصني اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه) فأخبر ان كلام اعداء الرسل تصني اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة .

فلم ان مخالفة الرسل وترك الايمان بالآخرة متلازمان ، فمن لم يؤمن بالآخرة اصنى الى زخرف اعدائهم ، يخالف الرسل ، كما هو موجود في اصناف الكفار والمتافقين في هذه الأمة . وقال تعالى : (ولقد جثام بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون ، هل ينظرون الا تأويله ؟ يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل : قد جاءت رسل ربنا بالحق ، فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ؟) - الآية . فأخبر ان الذين تركوا اتباع الكتاب - وهو الرسالة - يقولون اذا جاء تأويله - وهو ما اخبر به - : جاءت رسل ربنا بالحق . وهذا كقوله : (ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى ، وقد كنت بصيراً ؟ قال كذلك

آتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى) اخبر ان الذين تركوا اتباع آياته
يصيبهم ما ذكرنا .

فقد تبين ان اصل السعادة واصل النجاة من العذاب هو
توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له ، والايمان برسله واليوم
الآخر ، والعمل الصالح .

وهذه الأمور ليست في حكمتهم وفلسفتهم المبتدعة ، ليس فيها الأمر
بعبادة الله وحده والهي عن عبادة الخلق . بل كل شرك في العالم انما حدث
برأي جنسهم ، اذ بنوه على ما في الأرواح والأجسام من القوى والطباع ، وان
صناعة الطلاسم والأصنام والتعب لها يورث منافع ويدفع مضار . فهم الآمرون
بالشرك والفاعلون له . ومن لم يأمر بالشرك منهم فلم ينه عنه ، بل يقر هؤلاء
وهؤلاء ، وان رجح الموحدين ترجيحاً ما . فقد يرجح غيره المشركين . وقد
بعرض عن الأمرين جميعاً . فتدبر هذا فانه نافع جداً .

ولهذا كان رؤوسهم للتقدمون والمتأخرون يأمرون بالشرك . فالاولون
يسمون الكواكب الآلهة الصغرى ، ويعبدونها بأصناف العبادات . كذلك
كانوا في ملة الاسلام لا يتهون عن الشرك ويوجبون التوحيد ؛ بل يسوغون
الشرك او يأمرون به ، او لا يوجبون التوحيد .

وقد رايت من مصنفاتهم في عبادة الكواكب والملائكة وعبادة الانفس
المفارقة - انفس الانبياء وغيرهم - ما هو اصل الشرك .

وعم إذا ادعوا التوحيد فانما توحيدهم بالقول ؛ لا بالعبادة والعمل . والتوحيد
الذي جاءت به الرسل لا بد فيه من التوحيد باخلاص الدين لله . وعبادته وحده
لا شريك له . وهذا شيء لا يعرفونه . والتوحيد الذي يدعونه : إنما هو
تعطيل حقائق الاسماء والصفات ، وفيه من الكفر والضلال ما هو من
اعظم اسباب الاشراك .

فلو كانوا موحدين بالقول والكلام - وهو أن يصفوا الله بما وصفته به
رسله - لكان معهم التوحيد دون العمل . وذلك لا يكفي في السعادة والنجاة ،
بل لا بد من أن يعبد الله وحده ويتخذ إلهاً ؛ دون ما سواه . وهو معنى قول :
« لا إله إلا الله » فكيف وعم في القول والكلام معطلون جاحدون ؛
لا موحدون ولا مخلصون ؟ .

وأما الايمان بالرسل : فليس فيه للمعلم الأول وخويه كلام
معروف . والذين دخلوا في اللل منهم آمنوا ببعض صفات الرسل
وكفروا ببعض .

وأما اليوم الآخر : فأحسنهم حالاً من يقر بجمعاد الأرواح دون الأجساد .

ومنهم من ينكر المعادين جميعاً . ومنهم من يقر بمعاد الأرواح العالمة دون الجاهلة .
وهذه الأقوال الثلاثة لمعلمهم الثاني أبي نصر الفارابي . ولهم فيه من الاضطراب
ما يعلم به أنهم لم يهتدوا فيه [الى] الصواب .

وقد أضلوا بشبهاتهم من المنتسبين الى الملل من لا يحصى عدده إلا الله .

فإذا كان ما به تحصل السعادة والنجاة من الشقاوة ليس عندهم أصلاً .
كان ما يأخرون به من الاخلاق والاعمال والسياسات كما قال الله تعالى : (يعلمون
ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) .

وأما ما يذكرونه من العلوم النظرية : فالصواب منها منفعة في الدنيا . وأما
« العلم الالهي » فليس عندهم منه ما تحصل به النجاة والسعادة ، بل وغالب ما عندهم
منه ليس بمتيقن معلوم ، بل قد صرح أساطين الفلسفة : أن العلوم الالهية
لا سبيل فيها الى اليقين ، وإنما يتكلم فيها بالاحرى والاخلق ؛ فليس معهم فيها
إلا الظن (وإن الظن لا يثبت من الحق شيئاً) ولهذا يوجد عندهم من المخالفة
لرسل أمر عظيم باهر ، حتى قيل مرة لبعض الاشياخ الكبار ممن يعرف الكلام
والفلسفة والحديث وغير ذلك : ما الفرق الذي بين الانبياء والفلاسفة ؟ فقال :
السيف الأحمر . يريد أن الذي يسلك طريقهم يريد أن يوفق بين ما يقولونه
وبين ما جاءت به الرسل ، فيدخل من السفسطة والقرمطة في أنواع من المحال
الذي لا يرضاه عاقل ، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم . ومن هنا

ضلت القرامطة والباطنية ومن شاركهم في بعض ذلك . وهذا باب يطول وصفه
ليس الغرض هنا ذكره .

وإنما (الغرض) ان معلمهم وضع منطقهم ليزن به ما يقولونه
من هذه الأمور التي يخوضون فيها ، والتي هي قليلة المنفعة .
واكثر منفعتها : إنما هي في الأمور الدنيوية وقد يستغنى عنها في
الأمور الدنيوية أيضاً .

فأما ان يوزن بهذه الصناعة ما ليس من علومهم وما هو فوق قدرهم ،
او يوزن بها ما يوجب السعادة والتعيم والنجاة من العذاب الاليم : فهذا امر
ليس هو فيها و (قد جعل الله لكل شيء قدراً) . والقوم ، وان كان لهم
ذكاء وفطنة ؛ وفيهم زهد واخلاق — فهذا القدر لا يوجب السعادة والنجاة
من العذاب ، إلا بالاصول المتقدمة : من الايمان بالله وتوحيده ، واخلاص
عبادته ؛ والايمان برسله واليوم الآخر ؛ والعمل الصالح .

وإنما قوة الذكاء بمنزلة قوة البدن وقوة الارادة . فالذي يؤتى فضائل
علمية وارادية بدون هذه الاصول يكون بمنزلة من يؤتى قوة في جسمه وبدنه
بدون هذه الاصول .

واهل الرأي والعلم بمنزلة اهل الملك والامارة . وكل من هؤلاء

وهؤلاء لا ينفعه ذلك شيئاً إلا ان يعبد الله وحده لا شريك له : ويؤمن برسالة
وباليوم الآخر .

وهذه الامور متلازمة . فمن عبد الله وحده لازم ان يؤمن برسالة ويؤمن
باليوم الآخر : فيستحق الثواب والا كان من أهل الوعيد يخلد في العذاب ،
هذا اذا قامت عليه الحجة بالرسول .

ولما كان كل واحد من أهل الملك والعلم قد يعارضون الرسل وقد
يتابعونهم : ذكر الله ذلك في كتابه في غير موضع . فذكر فرعون ، والذي
حاج إبراهيم في ربه لما آتاه الله الملك ، وللملأمن قوم نوح ، وعاد وغيرهم
من المستكبرين المكذبين للرسل ، وذكر قول علماءهم ، كقوله :
(فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به
يستهزون ، فلما رأوا بأسنا قالوا : آمنا بالله وحده وكفرنا بما كانوا يشركون ، فلم يك
ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي خلت في عباده : وخسر هنالك
الكافرون) وقال تعالى : (ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا . فلا
يترك قلبهم في البلاد كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم . وهمت
كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم ،
فكيف كان عقاب ؟ - إلى قوله - الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان
أنام ، كبر مقتا عند الله وضد الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب
متكبر جبار) والسلطان هو الوحي المنزل من عند الله ، كما ذكر ذلك في غير

موضع ، كقوله : (أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون)
وقوله : (ما أنزل الله بها من سلطان) وقال ابن عباس « كل سلطان في
القرآن فهو الحجة » ذكره البخاري في صحيحه .

وقد ذكر في هذه السورة « سورة حم غافر » من حال مخالفي
الرسول من الملوك والعلماء مثل مقول الفلاسفة وعلمائهم ومجادلهم واستكبارهم
ما فيه عبرة :

مثل قوله : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان اتهم إن في
صدورهم إلا كبر مأم بالغيه) ومثل قوله : (ألم تر إلى الذين يجادلون في
آيات الله أنى يصرفون ؟ الذين كذبوا بالكتاب وما أرسلناه به رسلاً فسوف
يعلمون . إذ الأغلال في أضعافهم والسلاسل يسحبون في الحميم ، ثم في النار
يسجرون - إلى قوله - ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق وبما
كنتم تفرحون) وختم السورة بقوله تعالى : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات
فرحوا بما عندهم من العلم) .

وكذلك في سورة الأنعام والأعراف وعامة السور المكية ، وطائفة من
السور المدنية ، فإنها تشتمل على خطاب هؤلاء وضرب الأمثال والمقاييس
لهم ، وذكر قصصهم وقصص الأنبياء واتباعهم معهم . فقال سبحانه : (ولقد
مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وبصاراً واقفئ . فما اغنى عنهم

سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون)

فأخبر بما يمكنهم فيه من اصناف الادراكات والحركات . واخبر ان ذلك لم يكن عندهم حيث جحدوا بآيات الله ، وهي الرسالة التي بعث بها رسوله . ولهذا حدثني ابن الشيخ الحصري عن والده الشيخ الحصري - شيخ الحنفية في زمانه - قال : كان فقهاء بخارى يقولون في ابن سينا : كان كافراً ذكياً .

وقال الله تعالى : (اولم يسيرا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم ؟ كانوا هم اشد منهم قوة وآثاراً في الارض) الآية والقوة تعم قوة الادراك النظرية وقوة الحركة العملية . وقال في الآية الاخرى : (كانوا اكثر منهم واشد قوة وآثاراً في الارض) فأخبر بفضلهم في الحكم والكياف ، ولهم اشد في انفسهم وفي آثارهم في الارض . وقال تعالى : (فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون ، فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) وقال تعالى : (وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن اكثر الناس لا يعلمون . يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة هم غافلون - إلى قوله - الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون) .

وقال تعالى : (فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ، فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون - إلى قوله - وانشأنا من بعدهم قرناً آخرين) .

وقد قال سبحانه عن اتباع هؤلاء الأئمة من اهل الملك والعلم المحالفين للرسل (يوم تقلب وجوههم في النار ، يقولون : يا ليتنا اطعنا الله واطعنا الرسولا ، وقالوا : ربنا إنا اطعنا سادتنا وكرهنا فأضلونا السبيلا ، ربنا آتتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيراً) وقال تعالى : (واذا يتحاجون في النار - الى قوله - ان الله قد حكم بين العباد) .

ومثل هذا في القرآن كثير ، يذكر فيه من اقوال اعداء الرسل وافعالهم وما اوتوه من قوى الادراكات والحركات التي لم تتفهم لما خالفوا الرسل .

وقد ذكر الله سبحانه ما في المنتسبين الى اتباع الرسل ، من العلماء والعباد والملوك من التفاق والضلال في مثل قوله : (يا ايها الذين آمنوا ان كثيراً من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ، ويصدون عن سبيل الله . والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم) .

« ويصدون عن سبيل الله » يستعمل لازماً ، يقال : صد صدوداً ، اي اعرض كما قال تعالى : (واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) ويقال : صد غيره يصد ، والوصفان يجتمعان فيهم ، ومثل قوله : (ألم تر الى الذين اوتوا نصيباً من الكتاب .

يؤمنون بالجبّات والطاغوت ، ويقولون للذين كفروا : هؤلاء اهدى من
الذين آمنوا سيلا)

وفي الصحيحين عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « مثل
المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الاثرجة : طعمها طيب وريحها طيب ، ومثل
المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة : طعمها طيب ولا ريع لها ، ومثل
المنافق الذي يقرأ القرآن مثل الريحانة : ريحها طيب وطعمها مر ، ومثل
المنافق الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة : طعمها مر ، ولا ريع لها » فين
ان في الذين بقروا القرآن : مؤمنين ومنافقين .

فصل

وهذا المقام لا اذكر فيه موارد النزاع ، فيقال : هو الاستدلال على
المختلف بالمختلف ؛ لكن انا اصف جنس كلامهم ، فاقول :

لا ريب ان كلامهم كله منحصر في الحدود التي تفيد التصورات ، سواء
كانت الحدود حقيقة ، او رمزية او لفظية ، وفي الأقيسة التي تفيد التصديقات ،
سواء كانت اقيسة عموم وشمول ، أو شبه وتمثيل ، او استقرار وتبعية .

وكلامهم غالبه لا يخلو من تكلف : إما في العلم وإما في القول ، فلما

ان يتكفوا علم ما لا يعلمونه : فيتكلمون بغير علم ، او يكون الشيء معلوما لهم فيتكلفون من بيانه ما هو زيادة وحشو وعناء وتطويل طريق ، وهذا من النكر للمنوم في الشرع والعقل ، قال تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر ، وما أنا من المتكلفين) وفي الصحيح عن عبد الله بن مسعود قال : « أيها الناس ، من علم علما فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل : لا أعلم ، فان من العلم ان يقول الرجل لما لا يعلم : لا اعلم » .

وقد ذم الله القول بغير علم في كتابه ، كقوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) لاسيما القول على الله ، كقوله تعالى : (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم والبغى بغير الحق ، وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وكذلك ذم الكلام الكثير الذي لا فائدة فيه ، وأمر بأن نقول القول السديد والقول البليغ .

وهؤلاء كلامهم في الحدود غالبه من الكلام الكثير الذي لا فائدة فيه ، بل قد يكثر كلامهم في الاقيسة والحجج ، كثير منه كذلك ، وكثير منه باطل ، وهو قول بغير علم ، وقول بخلاف الحق .

اما (الاول) : فاتهم يزعمون ان الحدود التي يذكرونها يفيدون بها تصور الحقائق ، وان ذلك انما يتم بذكر الصفات الذاتية المشتركة والمميزة حتى يركب الحد من الجنس المشترك ، والفصل للمميز . وقد يقولون : ان التصورات

لا تحصل إلا بالحدود، ويقولون: الحدود المركبة لا تكون إلا للأنواع المركبة من الجنس والفصل دون الأنواع البسيطة .

وقد ذكرت في غير هذا الموضع ملخص النطق ومضمونه، وأشارت إلى بعض ما دخل به على كثير من الناس من الخطأ والضلال . وليس هذا موضع بسط ذلك ، لكن نذكر [هنا] وجوها :

الوجه الاول

قولهم : « إن التصور الذي ليس بيدهي لا ينال إلا بالحد » باطل ؛ لان الحد هو قول الحاد . فان الحد هنا هو القول الدال على ماهية المحدود . فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد ؛ فان الحاد الذي ذكر الحد إن كان عرف المحدود بغير حد بطل قولهم : « لا يعرف إلا بالحد » وإن كان عرفه بحد آخر فالقول فيه كالقول في الاول ، فان كان هذا الحاد عرفه بعد الحد الاول لزم الدور ، وإن كان تأخر لزم التسلسل .

الوجه الثاني

إنهم إلى الآن لم يسلم لهم حد لشيء من الأشياء إلا ما يبيع به بعضهم وينازعه فيه آخرون . فان كانت الأصول لا تصور إلا بالحدود لزم ان لا يكون إلى الآن احد عرف شيئاً من الامور ، ولم يبق احد ينتظر صحته ؛ لان الذي يذكره يحتاج إلى معرفة بغير حد وهي متعددة ، فلا يكون لبني آدم شيء من المعرفة ، وهذه سفسطة ومغالطة .

الوجه الثالث

ان المتكلمين بالحدود طائفة قليلة في بني آدم ، لاسيما الصناعة للمنطقية . فان واضعها هو أرسطو ، وسلك خلفه فيها طائفة من بني آدم .

ومن المعلوم أن علوم بني آدم — علمتهم وخاصتهم — حاصلة بدون ذلك . فبطل قولهم « إن المعرفة متوقفة عليها » أما الانبياء فلا رب في استغنائهم عنها ، وكذلك أتباع الانبياء من العلماء والعامه . فان القرون الثلاثة من هذه الامة — الذين كانوا أعلم بني آدم علوماً ومعارف — لم يكن تكلف

هذه الحدود من عاداتهم ، فانهم لم يتدعوها ، ولم تكن الكتب الاعجمية الرومية عربت لهم . وإنما حدثت بعدهم من مبتدعة المتكلمين والفلاسفة ومن حين حدثت صار بينهم من الاختلاف والجهل مالا يعلمه الا الله .

وكذلك علم « الطب » و « الحساب » وغير ذلك لا تجد أئمة هذه العلوم يتكلفون هذه الحدود للركبة من الجنس والفصل الا من خلط ذلك بضاعتهم من اهل النطق .

وكذلك « النحاة » مثل سيدييه الذي ليس في العالم مثل كتابه ، وفيه حكمة لسان العرب : لم يتكلف فيه حد الاسم والفاعل ونحو ذلك ، كما فعل غيره . ولما تكلف النحاة حد الاسم ذكروا حدوداً كثيرة كلها مطعون فيها عندهم . وكذلك ما تكلف متأخروهم من حد الفاعل وللبتداء والخبر ونحو ذلك لم يدخل فيها عندهم من هو امام في الصناعة ولا حاذق فيها .

وكذلك الحدود التي يتكلفها بعض الفقهاء للطهارة والنجاسة ، وغير ذلك من معاني الاسماء للتداوله بينهم ، وكذلك الحدود التي يتكلفها الناظرون في اصول الفقه لمثل الخبر والقياس والعلم وغير ذلك ، لم يدخل فيها الا من ليس بامام في الفن . وإلى الساعة لم يسلم لهم حد . وكذلك حدود اهل الكلام .

فاذا كان حذاق بني آدم في كل فن من العلم احكموه بدون هذه الحدود
التكلفة : بطل دعوي توقف المعرفة عليها .

واما علوم بني آدم الذين لا يصنفون الكتب : فهي مما لا يحصى الا الله
ولهم من البصائر والمكاشفات والتحقيق والمعارف ما ليس لاهل هذه الحدود
التكلفة . فكيف يجوز ان تكون معرفة الاشياء متوقفة عليها ؟ .

الوجه الرابع

ان الله جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الاشياء
ويعرفها ؛ فيعرف بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف ، ويعرف
ايضا بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو اعظم من ذلك . فهذه هي الطرق
التي تعرف بها الاشياء . فاما الكلام فلا يتصور ان يعرف بمجرد مفردات
الاشياء الا بقبول تمثيل او تركيب الفاظ ، وليس شيء من ذلك يفيد
تصور الحقيقة .

فالقصد ان الحقيقة : ان تصورها بباطنه او ظاهره استغنى عن الحد
القبولي ، وان لم يتصورها بذلك امتنع ان يتصور حقيقتها بالحد القبولي . وهذا
امر محسوس يحده الانسان من نفسه . فان من عرف المحسوسات المذوقة

— مثلاً — كالعسل : لم يفده الحد تصورها . ومن لم يذق ذلك ، كمن اخبر عن السكر — وهو لم يذقه — لم يمكن ان يتصور حقيقته بالكلام والحد ، بل يمثل له ويقرب اليه ، ويقال له : طعمه يشبه كذا . او يشبه كذا وكذا ، وهذا التشبيه والتمثيل ليس هو الحد الذي يدعونه .

وكذلك المحسوسات الباطنة ، مثل الغضب والفرح والحزن والغم والعلم ونحو ذلك ، من وجدها فقد تصورها . ومن لم يجدها لم يمكن ان يتصورها بالحد ، ولهذا لا يتصور الا كمه الألوان بالحد ، ولا العنين الوقاع بالحد . فاذن القاتل : بأن الحدود هي التي تفيد تصور الحقائق قاتل للباطل المعلوم بالحس الباطن والظاهر .

الوجه الخامس

أن الحدود إنما هي اقوال كلية ، كقولنا : « حيوان ناطق » ، و « لفظ يدل على معنى » ونحو ذلك ؛ فتصور معناها لا يمنع من وقوع الشركة فيها ، وان كانت الشركة متمتعة لسبب آخر ، فهي اذن لا تدل على حقيقة معينة بخصوصها ، وإنما تدل على معنى كلي . والمعاني الكلية وجودها في الذهن لا في الخارج . فها في الخارج لا يتعين ، ولا يعرف بمجرد الحد ، وما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء . فالحد لا يفيد تصور حقيقة أصلا .

الوجه السادس

ان الحد من باب الالفاظ ؛ واللفظ لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن قد تصور مفردات اللفظ بغير اللفظ ؛ لان اللفظ للفرد لا يدل المستمع على معناه ان لم يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى ، ولا يصرف ذلك حتى يعرف المعنى . فتصور المعاني المفردة يجب ان يكون سابقاً على فهم المراد بالالفاظ ، فلو استفيد تصورها من الالفاظ لزم الدور . وهذا امر محسوس ؛ فان للتكلم باللفظ للفرد ان لم يبين للمستمع معناه حتى يدركه بحسه او بنظره ، والا لم يتصور ادراكه له بقول مؤلف من جنس وفصل .

الوجه السابع

ان الحد هو الفصل والتمييز بين الحدود وغيره ، يفيد ما تنفذه الاسماء من التمييز والفصل بين المسمى وبين غيره ، فهذا لا ريب في انه يفيد التمييز . فأما تصور حقيقة فلا ، لكنها قد تفصل ما دل عليه الاسم بالاجمال ، وليس ذلك من ادراك الحقيقة في شيء . والشرط في ذلك : ان تكون الصفات ذاتية ، بل هو بمنزلة التقسيم والتحديد للكل ، كالتقسيم لجزيئاته ويظهر ذلك

بالوجه الثامن

وهو ان الحس الباطن والظاهر يفيد تصور الحقيقة تصوراً مطلقاً . اما عمومها وخصوصها : فهو من حكم العقل . فان القلب يعقل معنى من هذا المعين ومعنى يماثله من هذا للمعين ، فيصير في القلب معنى عاماً مشتركاً ، وذلك هو عقله : اي عقله للمعاني الكلية . فاذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان ، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الانسان وهذا الانسان ، وهو مختص به ، عقل ان في نوع الانسان معنى يكون نظيره في الحيوان ، ومعنى ليس له نظيره في الحيوان .

فالاول هو الذي يقال له : الجنس . والثاني : الذي يقال له : الفصل . وهما موجودان في النوع .

فهذا حق ولكن لم يستفد من هذا اللفظ ما لم يكن يعرفه بعقله من ان هذا المعنى عام للانسان ولغيره من الحيوان ، بمعنى ان ما في هذا نظيره ما في هذا ، اذ ليس في الاعيان الخارجية عموم ، وهذا المعنى يختص بالانسان . فلا فرق بين قولك : الانسان حيوان ناطق ، وقولك : الانسان هو الحيوان الناطق ، الا من جهة الاحاطة والخصر في الثاني ، لا من جهة تصوير

حقيقته باللفظ والاحاطة . والحصر هو التمييز الحاصل بمجرد الاسم ، وهو قولك :
انسان وبشر . فان هذا الاسم اذا فهم مساه افاد من التمييز ما افاده الحيوان
الناطق في سلامته عن المطاعن .

واما تصور ان فيه معنى عاماً ومعنى خاصاً فليس هذا من خصائص الحد
كما تقدم . والذي يختص بالحد ليس إلا مجرد التمييز الحاصل بالاسماء .
وهذا بين لمن تأمله .

وأما ادراك صفات فيه ، بعضها مشترك وبعضها يختص ، فلا ريب ان هذا
قد لا يتفطن له بمجرد الاسم ، لكن هذا يتفطن له بالحد وبغير الحد . فليس في
الحد الا ما يوجد في الاسماء ، او في الصفات التي تذكر للمسمى . وهذان
نوعان معروفان :

(الاول) : معنى الاسماء المفردة .

و (الثاني) : معرفة الجمل المركبة الاسمية والفعلية التي يخبر بها عن
الاشياء ، وتوصف بها الاشياء . وكلا هذين النوعين لا يفتقر الى الحد المتكلف
فثبت أن الحد ليس فيه فائدة إلا وهي موجودة في الاسماء والكلام بلا تكلف .
فسقطت فائدة خصوصية الحد .

الوجه التاسع

ان العلم بوجود صفات مشتركة ومختصة حق ؛ لكن التمييز بين تلك الصفات يجعل بعضها ذاتياً تقوم منه حقيقة المحدود ، وبعضها لازماً لحقيقة المحدود : تفريق باطل ، بل جميع الصفات لللازمة للمحدود - طردأً وعكساً - هي جنس واحد . فلا فرق بين الفصل والخاصة ، ولا بين الجنس والمرض العام .

وذلك ان الحقيقة للركبة من تلك الصفات : اما ان يعني بها الخارجة او النهمية او شيء ثالث . فان معنى بها الخارجة : فالنطق والضحك في الانسان حقيقتان لازمتان يختصان به . وان معنى الحقيقة التي في الذهن : فالذهن يعقل اختصاص هاتين الصفتين به دون غيره .

وان قيل : بل إحدى الصفتين يتوقف عقل الحقيقة عليها ، فلا يعقل للانسان في الذهن حتى يفهم النطق ؛ وأما الضحك فهو تابع لفهم الانسان . وهذا معنى قولهم « الذاتى ما لا يتصور فهم الحقيقة بدون فهمه ، أو ما تقف بالحقيقة في الذهن والخارج عليه » .

قيل : إدراك الذهن أمر نسبي اضافي . فإن كون الذهن لا يفهم هذا إلا بعد هذا : أمر يتعلق بنفس إدراك الذهن ، ليس هو شيئاً ثابتاً للموصوف في نفسه . فلا بد أن يكون الفرق بين الذاتي والعرضي بوصف ثابت في نفس الأمر ، سواء حصل الإدراك له أو لم يحصل ، إن كان احدهما جزءاً للحقيقة دون الآخر وإلا فلا .

الوجه العاشر

أن يقال : كون الذهن لا يعقل هذا إلا بعد هذا : إن كان إشارة إلى أذهان معينة ، وهي التي تصورت هذا : لم [يكن] هذا حجة ، لأنهم هم وضعوها هكذا . فيكون التقدير : أن ما قدمناه في أذهانتنا على الحقيقة فهو الذاتي ، وما اخرناه فهو العرضي . ويعود الأمر إلى أننا تحكنا بجمل بعض الصفات ذاتياً وبعضها عرضياً لازماً وغير لازم ، وإن كان الأمر كذلك كان هذا الفرقان مجرد تحكم بلا سلطان . ولا يستنكر من هؤلاء أن يجمعوا بين المفترقين ويفرقوا بين المتماثلين . فما أكثر هذا في مقاييسهم التي ضلوا بها وأضلوا . وهم أول من أفسد دين المسلمين ، وابتدع ما غير به الصابئة مذاهب أهل الإيمان للمهتدين .

وان قالوا : بل جميع اذهان بني آدم والأذهان الصحيحة لا تترك الانسان

الا بعد خطور نطقه بياها دون ضحكه .

قيل لهم : ليس هذا بصحيح . ولا يكاد يوجد هذا الترتيب الا فيمن يقلد
عنكم هذه الحدود من المقلدين لكم في الأمور التي جعلتموها ميزان المعقولات ،
والافينو آدم قد لا يخطر لأحدم احد الوصفين ، وقد يخطر له هذا دون هذا
وبالعكس . ولو خطر له الوصفان وعرف ان الانسان حيوان ناطق ضاحك : لم
يكن بمجرد معرفته هذه الصفات مدركاً لحقيقة الانسان اصلاً . وكل هذا امر
محسوس معقول .

فلا يقال العاقل نفسه في ذلك لهية التقليد هؤلاء الذين هم من أكثر
الخلق ضاللاً مع دعوى التحقيق ؛ فهم في الأوائل كتكلمة الاسلام في الأواخر .
ولما كان المسلمون خيراً من اهل الكتابين والصابئين . كانوا خيراً منهم واعلم
واحكم فتدبر هذا فانه نافع جداً .

ومن هنا يقولون : الحدود الثمانية عشرة ، واحراك الصفات الثمانية صعب
وغالب ما بأيدي الناس : حدود رسمية . وذلك كله لاهم وضعوا تفريقاً بين
شيئين بمجرد التحكم الذي هم ادخلوه .

ومن المعلوم : ان ما لا حقيقة له في الخارج ولا في المعقول ، وإنما هو
ابتداع مبتدع وضعه وفرق به بين المتماثلين فيما عايناه فيه — لا تعقله القلوب

الصحيحة - اذ ذاك من باب معرفة للمذاهب الفاسدة التي لا ضابط لها .
واكثر ما تجده هؤلاء الاجناس يعظمونه من معارفهم ويدعون اختصاص
فضلائهم به هو : من الباطل الذي لا حقيقة له ، كما نبهنا على هذا فيما تقدم .

النزعة الحادي عشر

قولهم : الحقيقة مركبة من الجنس والفصل ، والجنس هو الجزء المشترك
والفصل هو الجزء للميز .

يقال لهم : هذا التركيب : إما ان يكون في الخارج او في الذهن . فان
كان في الخارج فليس في الخارج نوع كلي يكون محدوداً بهذا الحد الا الاعيان
المحسوسة ، والاعيان في كل عين صفة يكون نظيرها لسائر الحيوانات كالحس
والحركة الارادية ، وصفة ليس مثلها لسائر الحيوان وهي النطق . وفي كل عين
يجتمع هذان الوصفان ، كما يجتمع سائر الصفات والجواهر القائمة لامور مركبة
من الصفات المجمولة فيها .

وان اردتم بالحيوانية والناطقة جوهرأ فليس في الانسان جوهران ،
احدهما حي ، والآخر ناطق . بل هو جوهر واحد له صفتان . فان كان

الجوهر مركباً من عرضين لم يصح . وان كان من جوهر عام وخاص فليس فيه ذلك . فبطل كون الحقيقة الخارجة مركبة .

وان جعلوها نارة جوهرأ ونارة صفة : كان ذلك بمنزلة قول النصارى في الاقانيم ، وهو من اعظم الاقوال تناقضاً باتفاق العلماء .

وان قالوا : المركب الحقيقية الذهنية المعقولة .

قيل - اولاً - تلك ليست هي المقصودة بالحدود ، الا ان تكون مطابقة للخارج . فان لم يكن هناك تركيب لم يصح ان يكون في هذه تركيب . وليس في الذهن الا تصور الحلي الناطق . وهو جوهر واحد له صفتان ، كما قدمنا . فلا تركيب فيه بحال ،

واعلم انه لا نزاع ان صفات الأنواع والاجناس منها ما هو مشترك بينها وبين غيرها . كالجنس والعرض العام ، ومنها ما هو لازم للحقيقة ، ومنها ما هو عارض لها ، وهو ما ثبت لها في وقت دون وقت كالبطيء الزوال وسريعه ، وإنما الشأن في التفريق بين الدائمي والعرضي اللازم . فهذا هو الذي مداره على تحكم ذهن الحاد .

ولا تنازع في أن بعض الصفات قد يكون اظهر واشرف . فان النطق اشرف من الضحك . ولهذا ضرب الله به المثل في قوله : (إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون) ولكن الشأن في جعل هذا ذاتياً بتصوره بالحقيقة دون الآخر .

الوجه الثاني عشر

ان هذه الصفات الذاتية قد تعلم ولا يتصور بها كنه الحدود ، كما في هذا المثال وغيره . فلم ان ذلك ليس بموجب لفهم الحقيقة .

الوجه الثالث عشر

ان الحد إذا كان له جزء ان فلا بد لجزءه من تصور : كالحیوان والناطق : فان احتاج كل جزء إلى حد لنزم التسلسل او الدور .

فان كانت الأجزاء متصورة بنفسها بلاحد - وهو تصور الحيوان ، او الحساس ، او المتحرك ، بالارادة ، او النامي ، او الجسم - فمن المعلوم : ان هذه أعم . وإذا كانت اعم لكون إدراك الحس لأفرادها أكثر . فان كان إدراك الحس لأفرادها كافياً في التصور فالحس قد ادرك افراد النوع . وان لم يكن كافياً في ذلك لم تكن الأجزاء معروفة فيحتاج للعرف الى معرف واجزاء الحد الى حد .

الوجه الرابع عشر

ان الحدود لا بد فيها من التميز ، وكما قلت الأفراد كان التميز أيسر ، وكما كثرت كان اصعب . فضبط العقل الكلّي ثقل افراده مع ضبط كونه كلياً أيسر عليه مما كثرت افراده ، وان كان ادراك الكلّي الكثير الأفراد أيسر عليه ، فذلك اذا ادركه مطلقاً ؛ لان المطلق يحصل بحصول كل واحد من الأفراد .

واذا كان ذلك كذلك فأقل ما في اجزاء المحدود : ان تكون متميزة تميزاً كلياً ليتم كونها صفة للمحدود او محمولة عليه أم لا . فاذا كان ضبطها كلية اصعب وانتمب من ضبط افراد المحدود كان ذلك تعريفاً للأسهل معرفة بالاصعب مفردة ، وهذا عكس الواجب .

الوجه الخامس عشر

أن الله سبحانه علم آدم الاسماء كلها . وقد ميز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك ، ونحصره دون ما سواه ، ويبين به ما يرسم معناه

في النفس . ومعرفة حدود الاسماء واجبة ؛ لأنه بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق الذي جملة الله رحمة لهم لاسيما حدود ما أنزل الله في كتبه من الاسماء كالحجر والربا .

فهذه الحدود هي الفاصلة المميزة بين ما يدخل في المسمى ويتناوله ذلك الاسم وما دل عليه من الصفات ، وبين ما ليس كذلك ؛ ولهذا نзм الله من سمي الاشياء بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان . فانه اثبت للشيء صفة باطلة كالهية الاوثان .

فالاسماء النطقية سمعية . واما نفس تصور المسمي ففطري يحصل بالحس الباطن والظاهر ، وبإدراك الحس وشهوده . يبصر الانسان بباطنه وبظاهره وبسمعه يعلم اسماءها ، وبفؤاده يعقل الصفات المشتركة والمختصة .

والله اخرجنا من بطون امهاتنا لأنعم شيئاً ، وجعل لنا السمع والابصار والافئدة .

فأما الحدود المتكلفة فليس فيها فائدة لا في العقل ، ولا في الحس ، ولا في السمع الا ما هو كالاسماء مع التطويل ، او ما هو كالتمييز كسائر الصفات .

ولهذا لما رأوا ذلك جعلوا الحدود نوعين : نوعا بحسب الاسم ؛ وهو بيان ما يدخل فيه . ونوعا بحسب الصفة او الحقيقة او المسمى ، وزعموا كشف

الحقيقة وتصويرها . والحقيقة المذكورة ان ذكرت بلفظ دخلت في القسم الاول . وان لم تذكر بلفظ فلا ندرك بلفظ ولا تحد بمقال الا كما تقدم .

وهذه نكت تنبه على حمل المقصود . وليس هذا موضع بسط ذلك .

الوجه السادس عشر

أن في الصفات الذاتية المشتركة والمختصة - كالحوانية والناطقة - ان ارادوا بالاشتراك : ان نفس الصفة الموجودة في الخارج مشتركة فهذا باطل ؛ اذ لا اشتراك في المعينات التي يمنع تصويرها من وقوع الشك فيها .

وان ارادوا بالاشتراك : ان مثل تلك الصفة حاصلة للنوع الآخر .

قيل لهم : لا ريب ان بين حيوانية الانسان وحيوانية الفرس قدراً مشتركاً وكذلك بين صوتيهما وتميزهما قدراً مشتركاً . فان الانسان له تميز وللفرس تميز ، ولهذا صوت هو النطق ، ولذلك صوت هو الصهيل ، فقد خص كل صوت باسم يخصه . فاذا كان حقيقة احد هذين يخالف الآخر ويختص بنوعه فمن اين جعلتم حيوانية احدهما بمثابة لحيوانية الآخر في الحد والحقيقة ؟

وهلا قيل : ان بين حيوانيتها قدراً مشتركاً وتميزاً ، كما ان بين صوتيهما

كذلك؟ وذلك ان الحس والحركة الارادية إما ان توجد للجسم او للنفس . فان الجسم يحس ويتحرك بالارادة ، والنفس تحس وتتحرك بالأرادة ، وان كان بين الوصفين من الفرق ما بين الحقيقيين . وكذلك النطق هو للنفس بالتمييز والمعرفة ، والكلام النفساني ، وهو للجسم أيضاً بتمييز القلب ومعرفته والكلام اللساني . فكل من جسمه ونفسه بوصف بهذين الوصفين . وليست حركة نفسه وارادتها ومعرفتها ونطقها مثل ما للفرس ، وان كان بينها قدر مشترك . وكذلك ما يقوم بحسسه من الحس والحركة الارادية ليس مثل ما للفرس ، وان كان بينها قدر مشترك . فان الذي يلائم جسمه من مطعم ومشرب وملبس ومنكح ومشوم وحرثي ومسموع . بحيث يحسه ويتحرك اليه حركة ارادية ليس هو مثل ما للفرس .

فالْحس والحركة الارادية هي بلغة العام لجميع الحيوان ، وبلغة الخاص ليس إلا للإنسان . وكذلك التمييز سواء . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: « أحب الأسماء إلى الله عبد الله وهبذ الرحمن . وأصدق الأسماء : حارث وهمام وأقبحها : حرب وحرمة » رواه مسلم .

فالْحارث هو العامل الكاسب للتحرك . والهمام هو الدائم المهم الذي هو مقدم الارادة . فكل إنسان حارث فاعل بارادته ، وكذلك مسبوق باحساسه .

غشوانية الانسان ونطقه - كل منها فيه ما يشترك مع الحيوان فيه ، وفيه ما يختص به عن سائر الحيوان ، وكذلك بناء بنيته . فان نموه واعتداده وان كان بينه وبين الثبات فيه قدر مشترك ، فليس مثله هو . إذ هذا يقتضى بما يلذ به وبسر نفسه . وينمو بنمو حسه وحركته وهمه وحرثه . وليس الثبات كذلك .

وكذلك أضاف النوع وأفراده . فنطق العرب بتميز قلوبهم وبيان ألسنتهم أكل من نطق غيرهم . حتى ليكون في بني آدم من هو دون البهائم في النطق والتميز . ومنهم من لا تدرك نهايته .

وهذا كله يبين ان اشتراك افراد الصنف ، واصناف النوع ، وانواع الجنس والأجناس السافلة في مسمى الجنس الأعلى : لا يقتضى ان يكون المعنى المشترك فيها بالسواء كما انه ليس بين الحقائق الخارجة شيء مشترك ، ولكن النهن فهم معنى يوجد في هذا ويوجد نظيره في هذا . وقد تبين انه ليس نظيراً له على وجه المائلة . لكن على وجه المشابهة ، وان ذلك للمعنى المشترك هو في احدها على حقيقة تخالف حقيقة ما في الآخر .

ومن هنا يغلط القياسيون الذين يلاحظون المعنى المشترك الجسامع دون الفارق المميز .

والعرب من اصناف الناس ، وللمسلمون من اهل الاديان : اعظم الناس

إدراكاً للفروق ، وتميزاً للمشتركات . وذلك يوجد في عقولهم ولغاتهم وعلومهم واحكامهم ولهذا لما ناظر متكلمو الاسلام العرب هؤلاء للتكلمة الصائبة عجم الروم ، وذكروا فضل منطقهم وكلامهم على منطق اولئك وكلامهم : ظهر رجحان كلام الاسلاميين كما فعله القاضي ابو بكر بن الباقلاني في كتاب الدقائق الذي رد فيه على الفلاسفة كثيراً من مذاهبهم الفاسدة في الأفلاك والنجوم ، والعقول والنفوس : وواجب الوجود وغير ذلك . وتكلم على منطقهم وتقسيمهم الموجودات ، كتقسيمهم الموجود إلى الجوهر والعرض ، ثم تقسيم الاعراض إلى المقولات التسعة . وذكر تقسيم متكلمة المسلمين الذي فيه من التميز والجمع والفرق ما ليس في كلام اولئك .

وذلك ان الله علم الانسان اليان ، كما قال تعالى : (الرحمن علم القرآن خلق الانسان ، علمه اليان) وقال تعالى : (وعلم آدم الاسماء كلها) وقال : (علم الانسان ما لم يعلم) واليان : يان القلب واللسان ، كما ان العمى والبكم يكون في القلب واللسان ، كما قال تعالى : (صم بكم عمي فهم لا يرجعون) وقال : (صم بكم عمي ، فهم لا يعقلون) وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « هلا سألو إذا لم يعلموا ؟ إنا شفاء العي السؤال » وفي الآخر : « العي عي القلب لامي اللسان » او قال : « شر العي عي القلب » وكان ابن مسعود يقول : « إنكم في زمان كثير فقهاؤه ، قليل خطباؤه . وسيأتي عليكم زمان قليل فقهاؤه كثير خطباؤه » .

وتبين الأشياء للقلب ضد اشتباها عليه ، كما قال صلى الله عليه وسلم :
 « الحلال بين والحرام بين ، وبينها أمور مشتهات - الحديث » . وقد قرىء
 قوله تعالى : (ولتستبين سبل المجرمين) بالرفع والنصب ، اي ولتبين
 انت سبلهم .

فالإنسان يستبين الأشياء . وم يقولون : قد بان الشيء ، وبينته ، وتبين
 الشيء وتبينته ، واستبان الشيء واستبينته ، كل هذا يستعمل لازماً ومتعدياً .
 ومنه قوله تعالى : (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) هو هنا متعد . ومنه قوله :
 (بفاحشة مبينة) اي متينة . فهنا هو لازم . والبيان كالكلام ، يكون مصدر
 بان الشيء ، يبان ، ويكون اسماً مصدر لين ، كالكلام والسلام لسلم وبين . فيكون
 البيان بمعنى تبين الشيء . ويكون بمعنى بينت الشيء : اي اوضحته . وهذا
 هو الغالب عليه . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : « ان من البيان لسحراً » .

والمقصود ببيان الكلام حصول البيان لقلب المستمع ، حتى يتبين له الشيء
 ويستبين ؛ كما قال تعالى : (هذا بيان للناس) الآية . ومع هذا فالذي لا يستبين
 له كما قال تعالى : (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في
 آذانهم وقر ، وهو عليهم عمى) وقال (وأنزّلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل
 اليهم ولعلهم يتفكرون) وقال : (وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه
 ليبين لهم) وقال : (وما على الرسول إلا البلاغ للمبين) وقال : (وما كان الله
 ليضل قوما بعد اذ هدام حتى يبين لهم ما يتقون) وقال : (يبين الله لكم ان

نضلوا) وقال: (قل انى على بينة من ربي) الآية . وقال : (أفن كان على بينة من ربه) وقال : (ولقد أنزلنا إليكم آيات مينات) وقال : (بين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون) .

فاما الأشياء المعلومة التى ليس فى زيادة وصفها إلا كثرة كلام وتفيق وتشدق وتكبر ، والافصاح بذكر الاشياء التى يستقبح ذكرها : فهذا مما يهى عنه ، كما جاء فى الحديث : « ان الله ينفض البليغ من الرجال ، الذى يتخلل بلسانه كما تتخلل البقرة بلسانها » وفى الحديث : « الحياء والحي شعتان من الايمان ، والبذاء والبيان شعتان من النفاق » ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مثة من فقهِه » . وفى حديث سعد لما سمع ابنه أو لما وجد ابنه يدعو وهو يقول : « اللهم آتي اسألك الجنة ونعيمها ومهجتها وكذا وكذا ، وأعوذ بك من النار وسلاسلها واغلاسلها وكذا وكذا ، قال : يا بني ! إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « سيكون قوم يعتدون فى النعاه : فإياك ان تكون منهم ، إنك إن أعطيت الجنة أعطيتها وما فيها من الخير ، وان أعذت من النار أعذت منها وما فيها من الشر » .

وعامة الحدود المنطقية هي من هذا الباب : حشوا لكلام كثير ، يدينون به لأشياء ؛ وهي قبل بيانهم ايين منها بعد بيانهم . فهي مع كثرة ما فيها من تضييع الزمان وإتاعاب الفكر واللسان لا توجب إلا العمى والضلال ، وتفتح باب

المراء والجدال إذ كل منهم يورد على حد الآخر من الأسئلة ما يفسد به ، وزعم سلامة حده منه ، وعند التحقيق : تجدم متكافئين او متقارئين . ليس لأحدهم على الآخر رجحان مبين ، فلما ان يقبل الجميع أو يرد الجميع ، او يقبل من وجه [ويرد من وجه] .

هذا في الحدود التي تشترك في تميز الحدود وفصله عما سواه ، وإما متى ادخل احدهما في الحد ما اخرجه الآخر ، او بالعكس : فالكلام في هذا علم يستفاد به حد الاسم ومعرفة عمومته وخصوصه ، مثل الكلام في حد الحمر : هل هي عصير الضب المشتد ، ام هي كل مسكر ؟ وحد الغيبة ونحو ذلك .

وهذا هو الذي يتكلم فيه العلماء ، كما قيل للنبي صلى الله عليه وسلم : « ما الغيبة ؟ قال : ذكرك اناك بما يكره — الحديث » وكذلك قوله : « كل مسكر خمر » وقول عمر على ثلبر : « الخمر ما خامر العقل » وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم لما قال : « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر » فقال له رجل : يا رسول الله : الرجل يحب ان يكون نعله حسناً وثوبه حسناً ، افن الكبر ذلك ؟ فقال : لا ، إن الله جميل يحب الجمال ، الكبر بطر الحق وغمط الناس » ومنه تفسير الكلام وشرحه وبيانته .

فكل من شرح كلام غيره وفسره وبين تأويله ، فلا بد له من معرفة حدود الأسماء التي فيه .

فكل ما كان من حد بالقول فالتما هو حد للاسم ، بمنزلة الترجمة واليان .
فتارة يكون لفظاً محضاً إن كان المخاطب يعرف المحدود ، وتارة يحتاج إلى
ترجمة المعنى ويأنه ، إذا كان المخاطب لم يعرف للمسمى . وذلك يكون بضرب
المثل ، أو تركيب صفات ، وذلك لا يفيد تصريح الحقيقة لمن لم يتصورها بغير
الكلام فليعلم ذلك .

واما ما يذكرونه من حد الشيء ، أو الحد بحسب الحقيقة ، أو حد
الحقائق فليس فيه من التمييز إلا ذكر بعض الصفات التي للمحدود كما تقدم ،
وفيه من التخليط ما قد نبهنا على بعضه .

واما مسألة القياس ، فالكلام عليه في مقامين :

(احدهما) : في القياس المطلق الذي جملوه ميزان العلوم ، وحرروه
في المنطق .

و (الثاني) : في جنس الأقيسة التي يستعملونها في العلوم .

اما (الاول) : فنقول : لا نزاع ان المقدمتين اذا كانتا معلومتين والقنا
على الوجه المعتدل : انه يفيد العلم بالنتيجة . وقد جاء في صحيح مسلم مرفوعاً :
« كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » ؛ لكن هذا لم يذكره النبي صلى الله
عليه وسلم ليستدل به على منازعه ، بل التركيب في هذا كما قال أيضاً

في الصحيح: « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » اراد ان يبين لهم ان جميع المسكرات داخلة في مسمى الخمر الذي حرمه الله . فهو بيان لمخى الخمر ، وهم قد علموا ان الله حرم الخمر وكالوا يسألونه عن أشربة من عصير العنب ، كما في الصحيحين عن أبي موسى انه صلى الله عليه وسلم : « سئل عن شراب يصنع من النرة يسمى المززر ، وشراب يصنع من العسل يسمى البتع . وكان قد اوتي جوامع الكلم ، فقال : كل مسكر حرام » . فاراد ان يبين لهم بالكلمة الجامعة - وهي القضية الكلية - ان كل مسكر خمر . ثم جاء بما كانوا يعلمونه من ان « كل خمر حرام » حتى ثبت تحريم للمسكر في قلوبهم ، كما صرح به في قوله : « كل مسكر حرام » ولو اقتصر على قوله : « كل مسكر حرام » لتأوله متأول على انه اراد القدح الاخير كما تأوله بعضهم .

ولهذا قال احمد : قوله « كل مسكر خمر » ابلغ . فانهم لا يسمون القدح الاخير خمرأ . ولو قال : « كل مسكر خمر » فقط لتأوله بعضهم على انه يشبه الخمر في التحريم فلما زاد « وكل خمر حرام » علم انه اراد دخوله في اسم الخمر التي حرمها الله .

والنرض هنا : ان صورة القياس للذكورة فطرية لا تحتاج إلى تعلم . بل هي عند الناس بمنزلة الحساب ، ولكن هؤلاء يطولون العبارات ويغربونها .

وكذلك انقسام المقدمة التي تسمى « القضية » - وهي الجملة الخبرية - إلى خاص وعام . ومنفي ومثبت ونحو ذلك ، وإن القضية الصادقة يصدق عكسها وعكس نقيضها ، ويكذب نقيضها . وإن جعلتها تختلف ونحو ذلك .

وكذلك تقسيم القياس إلى المحلى الافرادي ؛ والاستثنائي التلازمي والتعاندي وغير ذلك ؛ غايته - وإن كان صحيحاً - فيه ما هو باطل . والحق الذي هو فيه : فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة ؛ ومن سوء التعبير والعيب في البيان ؛ ومن العدول عن الصراط المستقيم القريب إلى الطريق المستدير البعيد ، ما ليس هذا موضع بيانه .

فحقه النافع فطري لا يحتاج إليه ؛ وما يحتاج إليه ليس فيه منفعة إلا معرفة اصطلاحهم وطريقهم أو خطئهم .

وهذا شأن كل ذي مقالة من المقالات الباطلة . فإنه لا بد منه في معرفة لغته وضلاله . فاحتيج إليه لبيان ضلاله الذي يعرف به الموقنون حاله . ويستبين لهم ما بين الله من حكمه جزاءً وامراً ؛ وإن هؤلاء داخلون فيما ينم به من تكلف القول الذي لا يفيد ؛ وكثرة الكلام الذي لا ينفع .

والمقصود هنا : ذكر وجوه :

الوجه الاول

ان القياس للذكور لا يفيد علماً الا بواسطة قضية كلية موجبة . فلا بد من كلية جامعة ثابتة في كل قياس . وهذا متفق عليه معلوم ايضاً . ولهذا قالوا : لا قياس من سالتين ، ولا عن جزئيتين . واذا كان كذلك وجب ان تكون العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي اصول الآيسة والأدلة ، وقواعدها التي تبنى عليها وتحتاج اليها .

ثم قالوا : ان مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسيات الباطنة والظاهرة ، والعفليات والبدسيات وللتواترات والمجربات ، وزاد بعضهم : الحدسيات . وليس في شيء من الحسيات الباطنة والظاهرة قضايا كلية : اذ الحس الباطن والظاهر لا يدرك الا اموراً معينة لا تكون الا اذا كان المخبر ادرك ما اخبر به بالحس ، فهي تبع للحسيات . وكذلك التجربة انما تقع على امور معينة محسوسة . وانما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه ، وهو قياس التمثيل ، والحدسيات — عند من يثبتها منهم — من جنس التجريبيات .

لكن الفرق : ان التجربة تتعلق بفعل المجرب كالأطعمة والأشربة والأدوية،

والحس يتعلق بغير فعل ، كاختلاف اشكال القمر عند اختلاف مقابله للشمس .
وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به ايضاً امور معينة جزئية . لاتصير
عامة الا بواسطة قياس التمثيل .

واما البديهيات — وهي العلوم الاولية التي يجعلها الله في النفوس
ابتداء بلا واسطة ، مثل الحساب ، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين —
فاتها لانفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج ، مثل الحكم على العدد
المطلق والمقدار المطلق وكالعلم بأن الاشياء المساوية لشيء واحد هي متساوية في
انفسها . فانك اذا حكمت على موجود في الخارج لم يكن الا بواسطة الحس .
مثل العقل . فان العقل اتما هو عقل ما علمته بالاحساس الباطن او الظاهر بعقل
المعاني العامة او الخاصة .

فأما ان العقل الذي هو عقل الامور العامة التي افرادها موجودة في الخارج
يحصل بغير حس فهذا لا يتصور . واذا رجع الانسان الى نفسه وجد
انه لا يعقل ذلك مستغنياً عن الحس الباطن والظاهر لكليات مقدرة في
نفسه ، مثل الواحد والاتنين والمستقيم وللتخني ، ولثلث والمربع ،
والواجب والممكن والمتع ، ونحو ذلك مما يفرضه هو ويقدره . فأما
العلم بمطابقة ذلك المقدر للموجود في الخارج والعلم بالحقائق الخارجية
فلا بد فيه من الحس الباطن او الظاهر . فاذا اجتمع الحس والعقل كاجتماع
البصر والعقل — امكن ان يدرك الحقائق الموجودة للعينة ويعقل حكمها العام

الذي يندرج فيه امثالها [لا] اضدادها ، ويعلم الجمع والفرق . وهذا هو اعتبار العقل وقيلسه .

واذا انفرد الاحساس الباطن او الظاهر ادرك وجود الموجود المعين . واذا انفرد المعقول المجرد علم الكليات المقدرة فيه التي قد يكون لها وجود في الخارج وقد لا يكون ، ولا يعلم وجود اعيانها وعدم وجود اعيانها الا باحساس باطن او ظاهر .

فانك اذا قلت : موجود [ان] المائة عشر الالف لم تحكم على شيء في الخارج ؛ بل لو لم يكن في العالم ما يعد بالمائة والالف لكنت عالماً بأن المائة المقدرة في عقلك عشر الالف ، ولكن اذا أحسست بالرجال والبواب والذهب والفضة ، واحسست بحسك او بنخبر من احس ان هناك مائة رجل او درهم ، وهناك الف ونحو ذلك : حكمت على احد المعدودين بأنه عشر الآخر . فأما المعدودات فلا تدرك الا بالحس . والعدد المجرد يعقل بالقلب ، ويعقل القلب والحس يعلم العدد والمعدود جميعاً . وكذلك المقادير الهندسية هي من هذا الباب .

فالعلوم الاولى البدئية العقلية المحضة ليست الا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار ، لا في الأمور الخارجية الموجودة .

فاذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها الا امور معينة ليست كلية ، وهي الحس الباطن والظاهر ، والتواتر والتجربة والحس ، والذي يدرك الكليات البدئية الاولى انما يدرك اموراً مقدرة ذهنية ، لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج والقياس لا يفيد العلم الا بواسطة قضية كلية . فامتسح حينئذ أن يكون فيما ذكره من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني .

وهذا بين لمن تأمله . وتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف . وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس .

فتدبر هذا فانه من أسرار عظام العلوم التي يظهر لك به ما يحل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الايمانية ، وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية .

وقد تبين لك باجماعهم وبالعقل أن القياس المنطقي لا يفيد إلا بواسطة قضية ، وتبين لك أن القضايا التي [هي] عند مواد البرهان وأصوله ليس فيها قضية كلية للأمور الموجودة ، وليس فيها ما تعلم به القضية الكلية إلا العقل المجرد الذي يعقل المقدرات الذهنية ، وإذا لم يكن في أصول برهانهم علم بقضية عامة للأمور الموجودة لم يكن في ذلك علم .

وليس فيما ذكرناه ما يمكن النزاع فيه إلا القضايا البديهية فان فيها عموماً ،
وقد يظن أن به تعلم الأمور الخارجة ، يفرض انها تفيد العلوم الكلية . لكن
بقية المبادئ ليس فيها علم كلي .

فكان الواجب ان لا يجعل مقدمة البرهان الا القضايا العقلية البديهية
الحقة . اذ هي الكلية . وأما بقية القضايا فهي جزئية ، فكيف يصلح ان تجعل
من مقدمات البرهان ؟ إلا ان يقال : تعلم بها امور جزئية والعقل
امور كلية ، فبمجموعها يتم البرهان ، كما يعلم بالحس ان مع هذا ألف
درهم ومع هذا الفان ، ويعلم بالعقل ان الاثنين أكثر من الواحد فيعلم ان
مال هذا أكثر .

فيقال : هذا صحيح ، لكن هذا لما يفيد قضية جزئية معينة . وهو كون
مال هذا أكثر من مال هذا . والأمور الجزئية للمعينة لا تحتاج في
معرفة الى قياس . بل قد تعلم بلا قياس ، وتعلم بقياس التمثيل ،
وتعلم بالقياس عن جزئيتين . فانك تعلم بالحس ان هذا مثل هذا ، وتعلم ان
هذا من نفعه كيت وكيت ، فتعلم ان الآخر مثله ، وتعلم ان حكم الشيء
حكم مثله . وكذلك قد يعلم ان زيدا أكبر من عمرو وعمراً أكبر
من خالد ، وامثال هذه الأمور للمعينة التي تعلم بدون قياس الشمول الذي
اشتراطوا فيه ما اشتراطوا .

فقد تبين ان هذا القياس العقلي المنطقي الذي وضعوه وحدوده لا يعلم بمجرد شيء من العلوم الكلية الثابتة في الخارج . فبطل قولهم : « انه ميزان العلوم الكلية البرهانية » ولكن يعلم به امور معينة شخصية جزئية ، وتلك تعلم بغيره اجود مما تعلم به . وهذا هو :

الوجه الثاني

فنقول : اما الأمور الموجودة المحققة فتعلم بالحس الباطن والظاهر ، وتعلم بالقياس التمثيلي ، وتعلم بالقياس الذي ليس فيه قضية كلية ولا شمول ولا عموم بل تكون الحدود الثلاثة فيه — الأصغر والأوسط والكبير — احياناً جزئية ، وللمقدمتان والنتيجة قضايا جزئية . وعلم هذه الأمور للمعينة بهذه الطرق أصح وأوضح وأكمل . فان من رأى بعينه زيدا في مكان وعمرأ في مكان آخر : استقنى عن ان يستدل على ذلك بكون الجسم الواحد لا يكون في مكانين وكذلك من وزن دراهم كل منها ألف درهم استقنى عن ان يستدل على ألف درهم منها بأنها مساوية للضنجة ، وهي شيء واحد ، والأشياء للمساوية لشيء واحد متساوية . وامثال ذلك كثير . ولهذا يسمى هؤلاء « اهل كلام » ، اي لم يفيدوا علماً لم يكن معروفاً . وإنما اتوا بزيادة كلام قد لا يفيد . وهو ما ضربوه من القياس لا يوضح ما علم بالحس . وإن كان هذا

القياس وامثاله ينتفع به في موضع آخر ، ومع من ينكر الحس ، كما
سنذكره إن شاء الله .

وكذلك اذا علم الانسان ان هذا الدينار مثل هذا ، وهذا
الدرهم مثل هذا ، وان هذه الخطة والشعر مثل هذا ، ثم علم
شيئاً من صفات احدهما واحكامه الطبيعية ؛ مثل الاعتداء والاتفاح ،
او العادية مثل القيمة والسعر ، او الشرعية : مثل الحل والحرمه - علم
ان حكم الآخر مثله .

فأقيسة التمثيل تفيد اليقين بلا ريب ، اعظم من اقيسة الشمول
ولا يحتاج مع العلم بالتماثل الى ان يضرب لهما قياس شمول ، بل يكون
من زيادة الفضول .

وبهذا الطريق عرفت القضايا الجزئية بقياس التمثيل .

ومن قال : إن ذلك بواسطة قياس شمول يعتقد في النفس ، وهو ان هذا
لو كان اتفاقياً لما كان أكثرياً . فقد قال الباطل . فان الناس العالمين بما جربوه
لا يخطر بقلوبهم هذا ، ولكن بمجرد علمهم بالتماثل يبادرون الى التسوية
في الحكم . لأن نفس العلم بالتماثل يوجب ذلك بالبدية العقلية ، فكما
علم بالبدية العقلية : ان الواحد نصف الاثنين علم بها ان حكم الشيء .

حكم مثله ، وان الواحد مثل الواحد ، كما علم ان الاشياء للمساوية لشيء واحد متساوية .

فالتماثل والاختلاف في الصفة او القدر قد يعلم بالاحساس الباطن والظاهر ، والعلم بأن للثلثين سواء وان الاكثر والاكثر اعظم وارجح يعلم بديهية العقل .

وكذلك القياس للمؤلف من قضايا معينة ، مثل العلم بأن زيداً أخو عمرو ، وعمرو أخو بكر ، فزيد أخو بكر . ومثل العلم بأن أبا بكر أفضل من عمر ، وعمر أفضل من عثمان وعلي . فأبو بكر أفضل من عثمان وعلي . وان المدينة أفضل من بيت المقدس والمدينة لا يجب ان يحج إليها ، فبيت المقدس لا يحج إليه . وقبر الرسول صلى الله عليه وسلم أفضل القبور ولا يشرع استلامه ولا تقبيله ، فقبر فلان وفلان وفلان لا يشرع استلامه ولا تقبيله . وامثال هذه الاقيسة ملء العالم . وهذا ابلغ في افادة حكم المعين من ذكر العام . فدلالة الاسم الخاص على المعين ابلغ من الدلالة عليه بالاسم العام ، وإن كان في العام امور اخرى ليست في الخاص .

فتبين ان المعلوم من الامور المعينة يعلم بالحس وبقياس التمثيل والاقيسة المعينة اعظم مما يعلم اعيانها بقياس الشمول . فاذا كان قياس الشمول — الذي حرروه — لا يفيد الأمور الكلية ، كما تقدم ، ولا تحتاج إليه الامور للمعينة

— كما نين — لم يبق فيه فائدة اصلاً؛ ولم يحتج إليه في علم كلي . ولا علم معين . بل صار كلامهم في القياس الذي حرروه كالكلام في الحدود . وهذا هذا . فتدبره فانه عظيم القدر .

الوجه الثالث

ان يقال : إذا كان لا بد في القياس من قضية كلية والحس لا يدرك الكلليات وإنما تدرك بالعقل ، ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر ، لما يلزم من الدور أو التسلسل . فلا بد من قضايا كلية تعقل بلا قياس ، كالبدهييات التي جعلوها .

ف نقول : إذ وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يتبدى في النفوس ويدهها بلا قياس ، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغنى عن القياس . وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بني آدم : ان من التصور والتصديق ما هو بدهي لا يحتاج إلى كسب بالحد والقياس . وإلا لزم الدور أو التسلسل .

وإذا كان كذلك فنقول : إذا جاز هذا في علم كلي جاز في آخر . إذ ليس بين ما يمكن ان يعلم ابتداء من العلوم البديهية وما لا يجوز ان يعلم

فصل بطرد ؛ بل هذا يختلف باختلاف قوة العقل وصفاته ، وكثرة ادراك
الجزئيات التي تعلم بواسطتها الأمور الكلية . فاما من علم من الكليات إلا
وعلمه يمكن بدون القياس المنطقي . فلا يجوز الحكم بتوقف شيء من العلوم
الكلية عليه . وهذا يتبين :

بالوجه الرابع

وهو ان نقول : هب ان صورة القياس المنطقي ومادته نفيد علوماً كلية
لكن من أين يعلم ان العلم الكلي لا ينال حتى يقول هؤلاء المتكلفون
القافون ما ليس لهم به علم هم ومن قلدهم من أهل الملل وعلماهم : ان ما ليس
بيدهي من التصورات والتصدقات لا يعلم الا بالحد والقياس . وعدم العلم
ليس علماً بالعدم . فالقائل لذلك لم يتمحن احوال نفسه . ولو امتحن احوال نفسه
لوجد له علوماً كلية بدون القياس المنطقي ، وتصورات كثيرة بدون الحد . وان
علم ذلك من نفسه او بني جنسه فن أين له ان جميع بني آدم - مع تفاوت
فطرم وعلومهم ومواهب الحق لهم - هم بمنزلة ، وان الله لا يمنح احداً علماً
الا بقياس منطقي يعتقد في نفسه ، حتى يزعم هؤلاء : ان الأنبياء كانوا كذلك ،
بل صعدوا الى رب العالمين ، وزعموا ان علمه بأمر خلقه انما هو بواسطة
القياس المنطقي . وليس معهم بهذا النبي الذي لم يحيطوا بعلمه من حجة الاعداء

العلم . فيدعون العلم . وقد تكلموا بهذه القضية الكلية السالبة التي تعم
ما لا يحصى عدده إلا الله بلا علم لهم بها أصلاً : وزيد هذا يانا :

بالوجه الخامس

وهو ان للبادئ المذكورة التي جعلوها مفيدة لليقين — وهي الحسيات
الباطنة والظاهرة ، والبدهييات والتجريبيات والحدسيات — لا ريب انها تفيد
اليقين الحسي . فمن أين لهم ان اليقين لا يحصل بغيرها ؟ لابد من دليل على
الثنى ، حتى يصح قولهم : لا يحصل اليقين بدونها ؟

فهذا صحيح لكنه ليس هو قول رؤوسهم .

ولا ريب ان من له عقل وإعانة يجب ان يخالفهم في تكذيبهم بالحق
الخارج عن هذا الطريق .

ومن هذا الموضع صار منافقاً وترندق من نافق منهم . وصار عند عقلاء
الناس من اهل الملل وغيرهم : ان للنطق مظنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة
والتفاق حتى حكى لنا بعض الناس : ان شخصاً من الاعاجم جاء ليقرأ على
بعض شيوخهم ، منطقاً ، فقرأ منه قطعة ، ثم قال : حواجا اي باب ترك الصلاة ؟
فضحكوا منه .

وهذا موجود بالاستقراء : ان من حسن الظن بالنطق واهله إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بها الحق الذي ينتفع به ، وإلا فسد عقله ودينه .

ولهذا يوجد فيهم من الكفر والتفارق والجهل والضلال وفساد الأقوال والأفعال ما هو ظاهر لكل ناظر من الرجال . ولهذا كان أول من خطئه بأصول الفقه ونحوه من العلوم الإسلامية كثير الاضطراب .

فانه كان كثير من فضلاء المسلمين وعلمائهم يقولون : للنطق بالحساب ونحوه مما لا يعلم به صحة الاسلام ولا فساده ولا ثبوته ولا انتفاؤه .

فهذا كلام من رأى ظاهره وما فيه من الكلام على الامور المفردة لفظاً ومعنى ، ثم على تأليف المفردات ، وهو القضايا ونقيضها وعكسها المستوى وعكس النقيض ، ثم على تأليفها بالحد والقياس ، وعلى مواد القياس ، وإلا فالتحقيق : أنه مشتمل على امور فاسدة ، ودعاوى باطلة كثيرة لا يتسع هذا الموضع لاستقصائها والله اعلم . والحمد لله رب العالمين .

وصلى الله وسلم على عبد الله ورسوله محمد الداعي إلى الهدى والرشاد ، وعلى آله ومن اتبع هداه .

وقال شيخ الاسلام

احمد بن تيمية قدس الله روحه (١)

أما بعد : فاني كنت دائماً اعلم ان للنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ، ولا ينتفع به البليد . ولكن كنت احسب ان قضاياه صادقة لما رأينا من صدق كثير منها . ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكنت في ذلك شيئاً ، ولما كنت بالاسكندرية اجتمع بي من رأته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . واقتضى ذلك اني كتبت في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على النطق ما علقته تلك الساعة .

ولم يكن ذلك من همي . لأن همي كانت فيما كتبه عليهم في «الالهيات» ونين لي ان كثيراً مما ذكروه في النطق هو من اصول فساد قولهم في الالهيات

(١) اي في كتابه نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان [المسمى «الرد على المتعقنين»] وذكر السيوطي ان له كتابين في انطق احدهما صغير والاخر مجلد في عشرين كراسة وذكر انه تحفه وهذا نص ملخصه .

مثل ما ذكره من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات . وما ذكره من حصر طرق العلم فيما ذكره من الحدود والأقيسة البرهانيات ، بل ما ذكره من الحدود التي بها تعرف التصورات . بل ما ذكره من صور القياس ومواده اليقينية .

فأراد بعض الناس أن يكتب ما علقه إذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق فأذنت في ذلك؛ لأنه يفتح باب معرفة الحق وإن كان مائق من باب الرد عليهم . يحتمل اضعاف ما علقه .

فأعلم أنهم بنوا « المنطق » على الكلام في الحدود ونوعه ، والقياس البرهاني ونوعه . قالوا : لأن العلم إما تصور وإما تصديق ، فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد ، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس . فنقول :

الكلام في « أربع مقامات » : مقامين ساليين ، ومقامين موجبين .

فالأولان (أحدهما) في قولهم ان التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد . .

و (الثاني) أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس .

والآخران في ان الحد يفيد العلم بالتصورات ، وان القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات .

المقام الاول

في قولهم : « ان التصور لا ينال إلا بالحد » والكلام عليه من وجوه :

(الاول) : لارب ان الثاني عليه الدليل كالتبث ، والقضية سلبية أو إيجابية إذا لم تكن بديهية لا بد لها من دليل ، وأما السلب بلا علم ، فهو قول بلا علم ، فقولهم لا تحصل التصورات إلا بالحد قضية سالبة وليست بديهية ، فمن أين لهم ذلك ؟ وإذا كان هذا قولاً بلا علم وهو اول ما اسسوه فكيف يكون القول بلا علم اساساً لميزان العلم ولما يزعمون أنها آلة قانونية تصمم مراعاتها للنهن من ان يزل في فكره ؟

(الثاني) : ان يقال : الحد يراد به نفس المحدود وليس مرادهم هنا . ويراد به القول الدال على ماهية المحدود ، وهو مرادهم هنا . وهو تفصيل مادل عليه الاسم بالاجمال . فيقال اذا كان الحد قول الحد ، فالحد إما أن يكون عرف المحدود بمحد أو بغير حد ؛ فان كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول وهو مستلزم للدور أو التسلسل ، وان كان الثاني بطل سليم ، وهو قولهم : إنه لا يعرف إلا بالحد .

(الثالث) : ان الأمم جميعهم من أهل العلوم والقلالات وأهل الأعمال

والصناعات يعرفون الامور التي يحتاجون إلى معرفتها ، ويحققون ما يعانونه من العلوم والاعمال من غير تكلم بحد ، ولا نجد احداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود : لا أئمة الفقه ولا التحول والطب ولا الحساب ، ولا اهل الصناعات مع انهم يتصورون مفردات علمهم فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود .

(الرابع) : إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على اصلهم ، بل اظهر الاشياء الانسان وحده بالحيوان الناطق عليه الاعتراضات المشهورة . وكذا حد الشمس وامثاله ، حتى ان النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ، ذكروا للاسم بضعة وعشرين حداً ، وكلها معترضة على اصلهم . والاصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حداً ، وكلها ايضاً معترضة . وعامة الحدود للذكورة في كتب الفلاسفة والاطباء والنحاة واهل الاصول والكلام معترضة لم يسلم منها الا القليل ، فلو كان تصور الاشياء موقوفاً على الحدود ، ولم يكن الى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الامور ، والتصديق موقوف على التصور ، فاذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق ، فلا يكون عند بني آدم علم من عامة علومهم ، وهذا من اعظم السفسة .

(الخامس) : ان تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمليزة ، وهو المركب من الجنس والفصل وهذا الحد إما متعبر او متعبر كما قد اقرؤا بذلك ؛ وخيئذ فلا يكون قد تصور

حقيقة من الحقائق دائماً او غالباً ، وقد تصورت الحقائق ، فعلم استغناء التصور عن الحد .

(السادس) : ان الحدود عديم إنما تكون للحقائق المركبة ، وهي الانواع التي لها جنس وفصل ، فأما مالا تركيب فيه ، وهو مالا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثله بعضهم بالعقل ، فليس له حد وقد عرفوه ، وهو من التصورات المطلوبة عديم ، فعلم استغناء التصور عن الحد ، بل اذا امكن معرفة هذا بلا حد فمعرفة تلك الانواع اولى ، لانها اقرب إلى الجنس واشخاصها مشهورة .

وعم يقولون : ان التصديق لا يتوقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي . بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة ، وتصور العقل من هذا الباب وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يتوقف على الحد الحقيقي .

(السابع) : ان سامع الحد ان لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات الفاظه ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام ، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى وموضوع له مسبوق بتصور المعنى . وان كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل سماعه ، امتنع ان يقال انما تصوره بسامعه .

(الثامن) : اذا كان الحد قول الحاد ، فمعلوم ان تصور المعاني

لا يفتقر الى الألفاظ ، فان التكلم قد يصور معنى ما يقوله بدون لفظ
والمستمع يمكنه ذلك من غير مخاطب بالكلية فكيف يقال لا تصور
للفردات الا بالحد .

(التاسع) : ان الموجودات للتصورة لما ان يتصورها الانسان بحواسه
الظاهرة كالطعم واللون والريح والاجسام التي تحمل هذه الصفات . او
الباطنة كالجوع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والالم والارادة
والكرهه وامثال ذلك وكلها غنية عن الحد .

(العاشر) : انهم يقولون للمعتز : ان يطن على الحد بالنقض في
الطرد او في التبع وبالمعارضة بخد آخر فاذا كان المستمع للحد يطله
بالنقض تارة وبالمعارضة اخرى ومعلوم ان كليهما لا يمكن الا بعد تصور
المحدود علم انه يمكن تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب .

(الحادي عشر) : انهم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديها
لا يحتاج الى حد ، وحينئذ فيقال كون العلم بديها او نظرياً من الامور النسبية
الاضافية فقد يكون النظري عند رجل بديها عند غيره لوصله اليه بأسبابه
من مشاهدة او تواتر او قرآن ، والناس يتفاوتون في الادراك تفاوتاً لا ينضبط
فقد يصير البديهي عند هذا دون ذلك بديها كذلك أيضاً بمثل الاسباب التي
حصلت لهذا ولا يحتاج الى حد .

المقام الثاني

وهو « الحد يفيد تصور الأشياء » فنقول : المحققون من النظر على ان الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره ، كالاسم ليس فائدته تصور المحدود ، وتعريف حقيقته . وإنما يدعى هذا اهل المنطق اليونانيون ، أتباع ارسطو ، ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الاسلاميين وغيرهم . فاما جماهير اهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا . وإنما ادخل هذا من تكلم في اصول الدين والفقه بعد ابي حامد في اواخر المائة الخامسة ، وهم الذين تكلموا في الحدود بطريقة اهل المنطق اليوناني . ولما سائر النظر من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره . وذلك مشهور في كتب ابي الحسن الأشعري والقاضي ابي بكر وابي إسحق وابن فورك والقاضي ابي يعلى وابن عقيل وإمام الحرمين والنسفي وابي علي وابي هاشم وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيصم وغيرهم .

ثم إن ما ذكره اهل المنطق من صناعة الحد لا ريب انهم وضعوها وضماً وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع ، وعامة الأمم

بعدم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم . وهم إذا تدبروا ، وجدوا انفسهم يعلمون حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية .

ثم ان هذه الصناعة الوضعية زعموا انها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف الابهى ، وكلا هذين غلط ، ولما راموا ذلك ، لم يكن بد من ان يفرقوا بين بعض الصفات وبعض اذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتياً ، فلا بد ان يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم ، وما ليس كذلك . فأدى ذلك الى التفريق بين المثلثات ، حيث جعلوا صفة ذاتية دون اخرى ، مع تساويها او تقاربها وطلب الفرق بين المثلثات متمتع . وبين للتقاربات عسر . فالملطوب اما متعذر او متعسر . فان كان متعزراً بطل بالكلية . وان كان متعسراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله ، فصاروا بين ان يتمتع عليهم ما شرطوه او ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه على التقديرين ، فليس ما وضعوه من الحد طريقاً لتصوير الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد وان كان قد يفيد من تمييز المحدود ما تفيد الأسماء .

وقد نطق الفخر الرازي لما عليه أئمة الكلام وقرر في « محصله » وغيره ان التصورات لا تكون مكتسبة . وهذا هو حقيقة قولنا : ان الحد لا يفيد تصور المحدود .

وهذا « مقام شريف » ينبغي ان يعرف ، فانه لسبب أهاله دخل الفساد

في العقول او الأديان على كثير من الناس ، اذ خلطوا ما ذكره اهل المنطق في الحدود بالعلوم النبوية التي جاءت بها الرسل التي عند المسلمين واليهود والنصارى وسائر العلوم : الطب والنحو وغير ذلك ، وصاروا يعظمون امر الحدود ويزعمون اهمهم المحققون لذلك . وان ما ذكره غيرهم من الحدود إنما هي لفظية ، لانفيد تعريف للماهية والحقيقة بخلاف حدودهم . ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات للتكلفة المائلة ، وليس لذلك فائدة الا تضيق الزمان ، واتعاب الأذهان ، وكثرة الهديان . ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان ، وشغل النفوس بما لا ينفعها . بل قد يصددها عما لا بد منه . وإثبات الجبل الذي هو اصل التفاق في القلوب وان ادعت انه اصل المعرفة والتحقيق . وهذا من توابع الكلام الذي كان السلف يتهنون عنه ، وان كان الذي ينهى عنه السلف خيراً واحسن من هذا اذ هو كلام في ادلة واحكام .

ولم يكن قديما للتكلمين يرضون ان يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين كما جد في ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق . وإنما هو زيف عن سواء الطريق : ولهذا لما كانت هذه الحدود ونحوها ، لا تفيد الانسان علماً لم يكن عنده ، وإنما تفيد كثرة كلام سموه « اهل الكلام » . وهذا لعمرى في الحدود التي ليس فيها باطل ، فالما حدود للمنطقيين التي يدعون

أنهم يصورون بها الحقائق ، فالها باطالة مجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين .

والدليل على أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق من وجوه :

(أحدها) : أن الحد مجرد قول الحاد ودعواه ، فقوله مثلا: حد الانسان حيوان ناطق، قضية خبرية ومجرد دعوى خلية من حجة ، قلما أن يكون المستمع لها علما بصدقها بدون هذا القول أولا ، فان كان الأول ، ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد . وان كان الثاني عنده ، فمجرد قول الخبر الذي لا دليل معه لا يفيد العلم ، وكيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله ؟ فتبين على التقديرين أن الحد لا يفيد معرفة المحدود .

فان قيل : : يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسؤول عنه مثلا أو غيره .

قلنا : فحينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وهو دلالة الاسم على مسماه . وهذا تحقيق ما قلناه : من أن دلالة الحد كدلالة الاسم ، ومجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك بلا نزاع ، فكذلك الحد .

(الثاني) : أنهم يقولون : الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل ، وإنما يمكن

إبطاله بالنقض والمعارضة . فيقال : إذا لم يكن الحد قد اقام دليلاً على صحة الحد ، امتنع ان يعرف المستمع المحدود به ، إذا جوز عليه الخطأ فإنه إذا لم يعرف صحة الحد بقوله ، وقوله محتمل الصدق والكذب امتنع ان يعرفه بقوله .

ومن العجب ان هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ويجعلون العلم بالمفرد اصل العلم بالركب ، ويجعلون العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحد بلا دليل ، وهو خبر واحد عن امر عقلي لا حسي ، يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب . ثم يعيرون على من يعتمد على الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني ، زاعمين ان خبر الواحد لا يفيد العلم ، وخبر الواحد وان لم يفد العلم ، لكن هذا بعينه قوطهم في الحد ، فإنه خبر واحد لا دليل على صدقه : بل ولا يمكن عندهم إقامة الدليل على صدقه . فلم يكن الحد مفيداً لتصور المحدود . ولكن إن كان المستمع قد تصور المحدود قبل هذا او تصور معه او بعده بدون الحد . وعلم ان ذلك حده علم صدقه في حده ، وحينئذ فلا يكون الحد أقاد التصور وهذا بين .

وتلخيصه ان تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحد ، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر ، فلا يعلم المحدود بالحد .

(الثالث) : ان يقال : لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل

ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد . فانه دليل التصور وطريقه وكاشفه ، فن
 للمتبع ان يعلم للمعرف المحدود قبل العلم بصحة للمعرف ، والعلم بصحة الحد
 لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود . اذ الحد خبر عن مخبر هو المحدود . فن المستمع
 ان يعلم صحة الخبر وصدقه ، قبل تصور المخبر عنه من غير تقليد للخبر ، وقبول
 قوله فيما يشترك في العلم به المخبر ، والمخبر ليس هو من باب الاخبار عن
 الأمور الغائبة .

(الرابع) : اهم يحدون المحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية والعرضية ،
 ويسمونها اجزاء الحد واجزاء الماهية والمقومة لها والداخلية فيها ، ونحو ذلك
 من العبارات فان لم يعلم للمستمع ان المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع
 تصوره . وان علم انه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد . فثبت انه على
 التقديرين لا يكون قد تصوره بالحد ، وهذا بين .

فانه إذا قيل : الانسان هو الحيوان الناطق ولا يعلم انه الانسان احتاج
 إلى العلم بهذه النسبة ، وان لم يكن متصوراً لمسمى الحيوان الناطق احتاج الى
 شيئين : تصور ذلك ، والعلم بالنسبة المذكورة ، وان عرف ذلك كان قد
 تصور الانسان بدون الحد . نعم ! الحد قد ينبه على تصور المحدود ، كما ينبه
 الاسم ؛ فان الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء ، فاذا سمع اسمه وحده اقبل
 بذهنه إلى الشيء الذي اشير إليه بالاسم أو الحد . فيتصوره . فتكون قائمة
 الحد من جنس قائمة الاسم ، وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود

للتأنيان بالجهات . كما اذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلي كذا . ومن الجانب الشرق كذا . ميزت الارض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج اليه اذا خيف من الزيادة في المسمى او النقص منه ، فيفيد احوال الحدود جميعه واخراج ما ليس منه كما يفيد الاسم ، وكذلك حد النوع ، وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية اخرى . وحقيقة الحد في للموضعين بيان مسمى الاسم فقط ، وتميز الحدود عن غيره : لاتصور الحدود .

واذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ؛ رجع في ذلك الى قصد ذلك المسمى ولغته ؛ ولهذا يقول الفقهاء : من الاسماء ما يعرف حده بالشرع ، ومنها ما يعرف حده بالعرف .

ومن هذا « تفسير الكلام وشرحه » اذا اريد به تعيين مراد المتكلم ، فهذا يبني على معرفة حدود كلامه ؛ واذا اريد به تعيين صحته وتقريره ، فانه يحتاج الى معرفة دليل بصحته . فالأول فيه بيان تصوير كلامه او تصوير كلامه لتصوير مسميات الاسماء بالترجمة : تارة لمن يكون قد تصور للمسمى ، ولم يعرف ان ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور للمسمى فيشار الى المسمى بحسب الامكان لما الى عينه ، ولما الى نظيره . ولهذا يقال : الحد تارة يكون الاسم ، وتارة يكون للمسمى .

وأما المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون عند

التحقيق بهذا، كما ذكره الغزالي في « كتاب المعيار » الذي صنّفه في المنطق، وكذا يوجد في كلام ابن سينا والرازي والسهوردي وفي غيرهم: ان الحدود فائدتها من جنس فائدة الاسماء، وان ذلك من جنس الترجمة بلفظ عن لفظ. ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما: بل تفسير القرآن وغيره من انواع الكلام، هو في اول درجاته من هذا الباب؛ فان المقصود ذكر مراد للتكلم بتلك الاسماء، وبذلك الكلام.

وهذا الحدم متفقون على انه من الحدود اللفظية، مع ان هذا هو الذي يحتاج اليه في اقراء العلوم للمصنفة، بل في قراءة جميع الكتب؛ بل في جميع انواع المحاطبات. فان من قرأ كتب النحو، او الطب، او غيرها لا بد ان يعرف مراد اصحابها بتلك الاسماء، ويعرف مرادم بالكلام المؤلف، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك، وهذه الحدود معرفتها من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ثم قد تكون معرفتها فرض عين، وقد تكون فرض كفاية؛ ولهذا خذ الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله: (الاعراب أشد كفرًا ونفاقًا وأجسر ان لا يطعوا حدود ما أنزل الله على رسوله) والذي أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم « غريباً » بالنسبة الى المستمع كللفظ: (ضيزى) و (قسورة) و (عمص) وامثال ذلك. وقد يكون « مشهوراً » لكن لا يعلم حده، بل يعلم مضاه على سبيل الاجمال؛ كاسم الصلاة، والزكاة والصيام والحج

فتبين ان تعريف الشيء انما هو بتعريف عينه أو ما يشبهه فن عرف عين الشيء لا
يفتقر في معرفته الى حد ، ومن لم يعرفه فأنما يعرف به اذا عرف ما يشبهه ولو
من بعض الوجوه . فيؤلف له من الصفات المشبهة المشتركة بينه وبين غيره
ما يخص المعرفة ، ومن تدقق هذا ، وجد حقيقة ، وعلم معرفة الخلق بما اخبروا
به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من أنواع النعيم
والمذاب . وبطل قولهم في الحد .

(الخامس) : ان التصورات المفردة يتمتع ان تكون مطلوبة ؛ فيمتنع ان
يعلم بالحد ؛ لأن الذهن ان كان شاعراً بها امتنع الطلب ، لأن تحصيل الحاصل
ممتنع ، وان لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به ، فان
الطلب والقصد مسبوق بالشعور .

فان قيل : فالانسان يطلب تصور لللك والجن والروح واشياء كثيرة ،
وهو لا يشعر بها . قيل : قد سمع هذه الاسماء . فهو يطلب تصور مسماها ؛
كما يطلب من سمع الفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها . وهو اذا تصور مسمى
هذه الاسماء فلا بد ان يعلم انها مسماة بهذا الاسم اذ لو تصور حقيقة ، ولم يكن
ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبه فهنا للتصور ذات وانها مسماة بكذا .
وهذا ليس تصوراً بالمعنى فقط ؛ بل للمعنى ولاسمه . وهذا لا ريب انه يكون
مطلوباً . ولكن لا يوجب ان يكون للمعنى المفرد مطلوباً .

المحدود بالإشارة إليه أو غير ذلك ، مما لا يحتفى فيه بمجرد اللفظ . وإذا ثبت امتناع الطلب للتصورات المفردة : فاما ان تكون حاصلة للإنسان ، فلا تحصل بالحد ، فلا يفيد الحد التصور . واما ان لا تكون حاصلة ، فجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها . ومتى كان له شعور بها لم يحتاج الى الحد في ذلك الشعور الا من جنس ما يحتاج الى الاسم . والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم .

(السادس) : ان يقال : المفيد لتصور الحقيقة عندكم هو الحد العام المؤلف من الذاتيات ؛ دون العرضيات . ومبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتى والعرضي . وهم يقولون : الذاتى ما كان داخل للماهية ، والعرضي ما كان خارجا عنها . وقسموه الى لازم للماهية ، ولازم لوجودها .

وهذا الكلام الذى ذكروه مبنى على اصلين فاسدين : الفرق بين الماهية ووجودها ، ثم الفرق بين الذاتى لها واللازم لها .

(فالأصل الاول) : قولهم : ان الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها ؛ وهذا شبيه بقول من يقول : المعدم شيء ؛ وهو من افسد ما يكون ؛ واصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ؛ ويميز بين الملقودور عليه والمعجز عنه ونحو ذلك . فقالوا : لو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك . كما انا تكلم فى حقائق

الاشياء التي هي ما هياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج فتخيل الغالط ان هذه الحقائق والماهيات امور ثابتة في الخارج .

والتحقيق : أن ذلك كله أمر ثابت في الذهن . والمقدر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان . وهو موجود وثابت في الذهن ، وليس هو في نفس الأمر لا موجوداً ولا ثابتاً ؛ فالتفريق بين الوجود [والثبوت وكذلك التفريق بين الوجود] والماهية ، مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم .

وهؤلاء ظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الانسان والفرس وأمثال ذلك ثابتة في الخارج غير الأعيان الموجودة في الخارج ، وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة وهذه التي نسمى : « للثلاث أفلاطونية » . ولم يقتصروا على ذلك ؛ بل أثبتوا أيضاً ذلك في المادة والماهية والمكان ، فأثبتوا مادة مجردة عن الصور ، ثابتة في الخارج ؛ وهي الهيولى الأولية التي بنوا عليها قسمة العالم . وغلطهم فيها جمهور العقلاء . والكلام على من فرق بين الوجود والماهية مبسوط في غير هذا الموضع .

وللقصود هنا التنبيه على أن ما ذكرناه في المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها في الخارج هو مبنى على هذا الأصل الفاسد . وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي ما يرسم في النفس من الشيء ، والوجود ما يكون في الخارج منه ،

وهذا فرق صحيح . فان الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه . وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهو باطل .

وهـ الأصل الثاني : وهو الفرق بين اللازم للماهية والذاتي لاحقيقة له . فانه إن جعلت للماهية التي في الخارج مجردة عن الصفات اللازمة ، وأمكن أن يحصل الوجود الذاتي في الخارج مجرداً عن هذه الصفات اللازمة وإن جعل هذا هو نفس الماهية بلوازمها ، كان هذا بمنزلة ان يقال : هذا الوجود بلوازمه ، وما باطلان ، فان الزوجية والفردية للعدد مثلاً ، مثل الحيوانية والنطق للإنسان . وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف مع الصفة لم يمكن تقدير للموصوف دون الصفة ، وما ذكره من أن ما جعلوه هو الذاتي يتقدم بصورة في ذهن . فباطل من وجهين :

(أحدهما) أن هذا خبر عن وضعهم ، إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم ويؤخرون هذا ، وهذا حكم محض . وكل من قدم هذا دون ذا ، قائم قلد في ذلك .

ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فليس إذا فرضنا هذا مقدماً ، وهذا مؤخراً ، يكون هذا في الخارج كذلك . وسائر بني آدم الذين يقللونهم في هذا الموضع لا يستحضرون هذا التقديم

والأخير، ولو كان هذا فطرياً كانت الفطرة تدركه بدون التقليد . كما تدرك
سائر الأمور الفطرية . والذي في الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم
للموصوف وقد يخطر بالبال : وقد لا يخطر . أما أن يكون هذا خارجاً
عن الذات ، وهذا داخلياً في الذات . فهذا يحكم محض ليس له شاهد لا في
الخارج ولا في الفطرة .

و (الثاني) : أن كون الوصف ذاتياً للموصوف : هو امر تابع لحقيقته
التي هو بها سواء تصورته اذهاتنا ، او لم تتصوره . فلا بد إذا كان احد
الوصفين ذاتياً دون الآخر ان يكون الفرق بينهما امراً يعود الى حقيقتها الخارجة
الثابتة بدون الذهن . وإما ان يكون بين الحقائق الخارجة ما لا حقيقة له إلا
مجرد التقدم والتأخر في الذهن ، فهذا لا يكون إلا ان تكون الحقيقة والماهية
هي ما يقدر في الذهن لا ما يوجد في الخارج . وذلك امر يتبع تقدير
صاحب الذهن . وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام الى امور مقدرة
في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج وهي التخييلات والتوهمات الباطلة ،
وهذا كثير في أصولهم .

(السابع) : ان يقال : هل يشترطون في الحد التام وكونه يفيد تصور
الحقيقة ان تصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره ام لا ؟ . فان
شرطوا ، لزم استيعاب جميع الصفات . وإن لم يشترطوا واكتفوا بالجنس
القريب دون غيره فهو يحكم محض ، وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع

الأجناس ، او يحذف جميع الأجناس لم يكن لهم جواب ، إلا ان هذا وضعهم واصطلاحهم . ومعلوم ان المعلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع ، فقد تبين ان ما ذكره هو من باب الوضع والاصطلاح الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف ، وهذا عين الضلال والاضلال كمن يجيء إلى شخصين متماثلين فيجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً وهذا عالماً وهذا جاهلاً وهذا سعيداً ، وهذا شقيماً ، من غير افتراق بين ذاتيهما بل بمجرد وضعه واصطلاحه . فهم مع دعواهم القياس العقلي يفرقون بين التماثلات ويسوون بين المختلفات .

(الثامن) : ان اشتراطهم ذكر الفصول المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي غير ممكن ؛ إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له في العموم والخصوص إلا ويمكن الآخر ان يحمله عرضياً لازماً للماهية .

(التاسع) : ان فيما قالوه دوراً فلا يصح . وذلك انهم يقولون : ان المحدود لا يتصور الا بذكر صفاته الذاتية . ثم يقولون : الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصويره . فاذا كان للتعملم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته الذاتية ، ولا يعرف ان الصفة ذاتية حتى يتصور الموصوف الذي هو المحدود ، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ويميز بينها وبين غيرها ، فتوقف معرفة الذات على معرفة

الذاتيات ويتوقف معرفة الذاتيات على معرفة الذات ، فلا يعرف هو ولا تعرف الذاتيات . وهذا كلام متين يحتاج اصل كلامهم . وبين انهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه على اصل علمي تابع للحقائق . لكن قالوا : هذا ذاتي ، وهذا غير ذاتي بمجرد التحكم . ولم يعتمدوا على امر يمكن الفرق به بين الذاتي وغيره . فاذا لم يعرف المحدود الا بالحد ، والحد غير ممكن لم يعرف ، وذلك باطل .

(العاشر) : انه يحصل بينهم في هذا الباب نزاع لا يمكن فصله على هذا الأصل ، وما استلزم تكافؤ الأدلة فهو باطل .

فصل

قولهم : « انه لا يعلم شيء من التصديقات الا بالقياس » الذي ذكروا صورته ومادته قضية سلبية ، ليست معلومة بالبدئية ، ولم يذكروا عليها دليلاً أصلاً . وصاروا مدعين ما لم يثبتوه قائلين بغير علم . اذ العلم بهذا السلب متعذر على اصلهم ؛ فمن اين لهم انه لا يمكن احداً من بني آدم ان يعلم شيئاً من التصديقات التي ليست بدئية عندهم الا بواسطة القياس للنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته ؟ !

ثم هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها بديهي ومنها نظري ، وانه يتمتع ان تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي وحينئذ فيأتي ما تقدم في التصورات من ان الفرق بينها انما هو بالنسبة والاضافة ، فقد يكون النظري عند شخص بديهياً عند غيره . والبديهي من التصديقات ، ما يكفي تصور طرفيه — موضوعه ومحمله — في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينها ، وهو الدليل — الذي هو الحد الأوسط — سواء كان تصور الطرفين بديهياً ام لا ، ومعلوم ان الناس يتفاوتون في قوى الأذهان اعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان .

فن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مبانة كثيرة . وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث يتبين بذلك التصور التام اللوازم التي لا تتبين لمن لم يتصوره ، وكون الوسط الذي هو الدليل قد يقتصر اليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض امر بين ، فان كثيراً من الناس تكون عنده القضية حسية او مجرية او برهانية او متواترة ، وغيره انما عرفها بالنظر والاستدلال . ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع الى دليل لنفسه بل لغيره ، ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها حتى يضرب له امثالا .

وقد ذكر لناطقة ان القضايا للعلومه بالتواتر والتجربة والحواس
يختص بها من علمها . ولا تكون حجة على غيره ؛ بخلاف غيرها .
فالها مشتركة يحتاج بها على المنازع ، وهذا تفريق فاسد ، وهو اصل
من اصول الاتحاد والكفر . فان المنقول عن الأنبياء بالتواتر من
المعجزات وغيرها . يقول احد هؤلاء : بناء على هذا الفرق هذا لم
يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي ، وليس ذلك بشرط . ومن هذا
الباب انكار كثير من اهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه اهل
الحديث من الآثار النبوية ؛ فان هؤلاء يقولون : انها غير معلومة لنا
كما يقول من يقول من الكفار ان معجزات الأنبياء غير معلومة له ؛
وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للعلم بذلك ، والحجة قائمة عليهم
تواتر عندهم ام لا .

وقد ذهب الفلاسفة اهل المنطق الى جهالات قولهم : ان الملائكة هي
العقول العشرة ، وانها قديمة ازلية ، وان العقل رب ما سواه . وهذا شيء لم
يقبل مثله احد من اليهود والنصارى ومشركي العرب ، ولم يقل احد ان ملكا
من الملائكة رب العالم كله ، ويقولون : إن العقل الفعال مبدع كل ماتحت فلك
القمر ، وهذا أيضاً كفر لم يصل إليه احد من كفار اهل الكتاب ومشركي
العرب ، ويقولون : إن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته ، وليس علماً بالجزئيات ،
ولا يقدر أن يغير العالم ؛ بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه .

وأنه [إذا] توجهه المستشفع إلى من يظمه من الجواهر العالية كالعقول
والنفوس والكواكب والشمس والقمر فإنه يتصل بذلك المعظم المستشفع به ،
فاذا فاض على ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض على هذا من جهة شفيحه ،
ويثقلونه بالشمس إذا طلعت على مرآة ، فانعكس الشعاع الذي على المرآة على
موضع آخر فأشرق بذلك الشعاع ، فذلك الشعاع حصل له من مقابلة للمرآة
وحصل للمرآة بمقابلة الشمس .

ويقولون : إن اللاتسكة هي العقول المشرقة ، أو القوى الصالحة
في النفس ، وأن الشياطين هي القوى الخبيثة ، وغير ذلك مما عرف
فساده بالدلائل العقلية ؛ بل بالضرورة من دين الرسول . فاذا كان شرك
هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم ، فأبي كمال للنفس في
هذه الجهالات ؟ .! وهذا وأمثاله مفتقر إلى بسط كثير . والمقصود ذكر
ما ادعوا في البرهان المنطقي .

و (أيضاً) فاذا قالوا : إن العلوم لا تحصل إلا بالبرهان الذي هو مندم
قياس شمولي ، وعندما لا بد فيه من قضية كلية موجبة ؛ ولهذا قالوا إنه لا نتاج
عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين في شيء من أنواع القياس ، لا بحسب صورته
— كالحمل والشرطي المتصل والتفصل — ولا بحسب مادته لا البرهاني ولا
الخطائي ولا الجدلي ؛ بل ولا الشعري .

فيقال : اذا كان لا بد في كل ما يسمونه برهاناً من قضية كلية ، فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية : أي من العلم بكونها كلية ، والافتى جوز عليها ان لا تكون كلية بل جزئية لم يحصل العلم بموجبها . والمهملة والمطلقة التي يحتمل لفظها ان تكون كلية ، وجزئية في قوة الجزئية ، واذا كان لا بد في العلم الحاصل بالقياس الذي يخصونه باسم البرهان من العلم بقضية كلية موجبة ، فيقال العلم بتلك القضية ان كان بديهياً ، امكن ان يكون كل واحد من افرادها بديهياً بطريق الأولى ، وان كان نظرياً احتاج الى علم بديهي ، فيفضى الى البور المعى او التسلسل في التواترات وكلاهما باطل .

وهكذا يقال في سائر القضايا الكلية التي يحملونها مبادئ البرهان ، ويسمونها «الواجب قبولها» سواء كانت حسية ظاهرة او باطنة وهي التي يحسها بنفسه أو كانت من التجريبيات او للتواترات او الحدسيات عند من يجعل منها ما هو من النفسيات الواجب قبولها . مثل العلم بكون نور القمر مستفاداً من الشمس اذا رأى اختلاف اشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس كما يختلف اذا قاربها بعد الاجتماع كما في ليلة الهلال ، واذا كان ليلة الاستقبال عند الابدار .

وهم متازعون : هل الحدس قد يفيد اليقين أم لا ؟ ومثل العقليات المحضة ، ومثل قولنا الواحد نصف الاثنين ، والكل اعظم من الجزء ،

والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، والضدان لا يجتمعان ، والقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان . فما من قضية من هذه القضايا الكلية تجعل مقدمة في البرهان الا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فاذا علم ان كل واحد فهو نصف كل اثنين وان كل اثنين نصفهم واحد ، فانه يعلم ان هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، وهم جرا في سائر القضايا الأخر من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية . وكذلك كل جزء يعلم ان هذا الكل اعظم من جزئه بدون توسط القضية الكلية . وكذلك هذان القيطان من صورهما تقيضين فانه يعلم انها لا يجتمعان . وكل احد يعلم ان هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً كما يعلم للمعين الآخر ، ولا يحتاج ذلك إلى ان يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً ، وكذلك الضدان فان الانسان يعلم ان هذا الشيء لا يكون اسود ايض ، ولا يكون متحركاً ساكناً كما يعلم ان الآخر كذلك . ولا يحتاج في العلم بذلك الى قضية كلية بأن كل شيء لا يكون اسود ايض ، ولا يكون متحركاً ساكناً .

وكذلك في سائر ما يعلم تضادها فان علم تضاد المعينين علم انها لا يجتمعان ؛ فان العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بللمقدمة الكبرى المشتملة على الحد الأكبر . وذلك لا يبقى دون العلم بللمقدمة الصغرى للمشتملة على الحد الأصغر ، والعلم بالنتيجة وهو ان هذين للمعينين ضدان فلا يجتمعان ، يمكن بدون العلم

بالمقدمة الكبرى : وهو ان كل ضدين لا يجتمعان . فلا يفتقر العلم بذلك الى القياس الذي خصوه باسم البرهان ، وان كان البرهان في كلام الله ورسوله وكلام سائر اصناف العلماء لا يختص بما سموه علم البرهان ، وانما خصوا علم لفظ البرهان بما اشتمل عليه القياس الذي خصوا صورته ومادته بما ذكروه .

مثال ذلك : انه اذا اريد ابطال قول من يثبت الأحوال ويقول : انها لا موجودة ولا معدومة ، فقول : هذان نقيضان ، وكل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فان هذا جعل للواحد لا موجوداً ولا معدوماً ولا يمكن جعل الحال للواحد لا موجودة ولا معدومة ، كان العلم بأن هذا للمعين لا يكون موجوداً معدوماً ممكناً بدون هذه القضية الكلية ، فلا يفتقر العلم بالنتيجة الى البرهان .

وكذلك اذا قيل : ان هذا ممكن وكل ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده على عدمه على اصح القولين ، او لأحد طرفيه على قول طائفة من الناس .

او قيل : هذا محدث ، وكل محدث فلا بد له من محدث ، فتلك القضية الكلية . وهي قولنا : كل محدث لا بد له من محدث ، وكل ممكن لا بد له من مرجح ، يمكن العلم بأفروادها المطلوبة بالقياس البرهاني عند عدم بدون العلم

بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان عندهم الا بها ، فيعلم ان هذا المحدث لا بد له من محدث ، وهذا الممكن لا بد له من مرجح ؛ فان شك عقله وجوز أن يحدث هو بلا محدث احده ، او ان يكون وهو ممكن — يقبل الوجود والعدم — بدون مرجح يرجح وجوده،جوز ذلك في غيره من المحدثات ، والممكنات بطريق الأولى ؛ وان جزم بذلك في نفسه لم يحتاج علمه بالنتيجة المعينة — وهو قولنا : وهذا محدث فله محدث ، او هذا ممكن فله مرجح — الى القياس البرهاني .

ومما يوضح هذا : انك لا تجد احداً من بني آدم يريد ان يعلم مطلوباً بالنظر ويستدل عليه بقياس برهاني يعلم صحته ، الا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي ؛ ولهذا لا تجد احداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من المقدمتين كما ينظمه هؤلاء بل يذكرون الدليل للمستلزم للدلول ، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون ثلاث مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل ؛ اذ حاجة الناس تختلف . وقد بسطنا ذلك في الكلام على المحصل . وينا تخطيطاً جمهور العقلاء لمن قال : انه لا بد في كل علم نظري من مقدمتين لا يستغنى عنها ، ولا يحتاج الى اكثر منها . وهذا ينبغي ان تأخذه من المواد العقلية التي لا يستدل عليها بنصوص الأنبياء ؛ فانه يظهر بها فساد منطقهم . وأما اذا أخذته من المواد المعلومة بنصوص الأنبياء فانه يظهر الاحتياج الى القضية الكلية ، كما اذا أردنا تحريم

التبذ للتنازع فيه فقلنا : التبذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، او قلنا : هو خمر ، وكل خمر حرام . فقولنا : التبذ المسكر خمر يعلم بالنص ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر » وقولنا « كل خمر حرام » يعلم بالنص والاجماع ، وليس في ذلك نزاع ؛ وإنما النزاع في المقدمة الصغرى . وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : كل مسكر خمر وكل خمر حرام . وفي لفظ : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » .

وقد بظن بعض الناس ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذا على النظم المنطوق لتبين النتيجة بلقمتين كما يفعله المنطقيون ؛ وهذا جبل عظيم ممن بظنه فانه صلى الله عليه وسلم اجل قدراً من ان يستعمل مثل هذا الطريق في بيان العلم ؛ بل من هو اضعف عقلاً وعلماً من آحاد علماء امته لا يرضى لنفسه ان يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين ؛ بل يعدونهم من الجهال الذين لا يحسنون الا الصناعات كالحساب والطب ونحو ذلك .

واما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الالهية فلم يكونوا من رجالها . وقد بين ذلك نظار المسلمين في كتبهم ، وبسطوا الكلام عليهم ؛ وذلك ان كون : كل خمر حراما هو مما علمه المسلمون . فلا يحتاجون الى معرفة ذلك بالقياس ؛ وإنما شك بعضهم في انواع من الاشربة المسكرة كالتبذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك ، كما في الصحيحين عن ابي موسى الاشعري

انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : عندنا شراب مصنوع من العسل يقال له : البتع ، وشراب يصنع من الذرة يقال له : للزر . قال — وكان اوتي جوامع الكلم — فقال : « كل مسكر حرام » فأجابهم صلى الله عليه وسلم بقضية كلية بين بها ان كل ما يسكر فهو محرم . وبين ايضاً ان كل ما يسكر فهو حرم ، وهاتان قضيتان كليتان صادقتان متطابقتان العلم بأيهما كان يوجب العلم بتحريم كل مسكر . اذ ليس العلم بتحريم كل مسكر يتوقف على العلم بها جميعاً ؛ فان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر حرام » وهو مسن المؤمنين به علم ان التبيذ المسكر حرام ، ولكن قد يحصل الشك هل أراد القدر المسكر او اراد جنس للسكر ، وهذا شك في مدلول قوله ، فاذا علم مراده صلى الله عليه وسلم علم المطلوب .

وكذلك إذا علم ان التبيذ حرم . والعلم بهذا أوكد في التحريم ؛ فان من يحلل التبيذ المتنازع فيه لا يسميه حراماً ، فاذا علم بالنص ان « كل مسكر حرم » كان هذا وحده دليلاً على تحريم كل مسكر عند اهل الايمان الذين يعلمون ان الحمر محرم . واما من لم يعلم تحريم الحمر لكونه لم يؤمن بالرسول ، فهذا لا يستدل بنصه . وان علم ان محمداً رسول الله ، ولكن لم يعلم انه حرم الحمر فهذا لا ينفعه قوله : « كل مسكر حرم » بل ينفعه قوله : « كل مسكر حرام » . وحينئذ يعلم بهذا تحريم الحمر ، لأن الحمر والمسكر ايمان لسمى واحد عند

الشارع . وهما متلازمان عنده في العموم والخصوص عند جمهور العلماء الذين يحرمون كل مسكر .

وليس المقصود هنا الكلام في تقرير « المسألة الشرعية » بل التنبيه على التمثيل ؛ فان هذا المثال كثيراً ما يمثل به من صنف في المنطق من علماء المسلمين . والمنطقيون يمثلون بصورة مجردة عن المواد لا تدل على شيء معين لئلا يستفاد العلم بالثال من صورة معينة كما يقولون : كل ا : ب ، وكل ب : ج . فكل ا : ج ولكن المقصود هو العلم للمقصود من المواد المعنية . فاذا جردت بظن الظان ان هذا يحتاج إليه في المعينات ، وليس الأمر كذلك ، بل إذا طولبوا بالعلم بالمقدمتين الكليتين في جميع مطالبهم العقلية التي لم تؤخذ عن المعصومين تجدم يحتاجون بما يمكن معه العلم فيها بالمعينات المطلوبة بدون العلم بالقضية الكلية فلا يكون العلم بها موقوفاً على البرهان . فالقضايا التبوية لا تحتاج الى القياس العقلي الذي سموه برهاناً . وما يستفاد بالعقل من العلوم ايضاً لا يحتاج الى قياسهم البرهاني ، فلا يحتاج اليه لا في السمعيات ولا في العقليات ، فامتنع ان يقال لا يحصل علم إلا بالقياس البرهاني الذي ذكره .

وما يوضح ذلك : أن القضايا الحسية لا تكون الا جزئية فنحن لم ندرك بالحس الا احراق هذه النار وهذه النار ، لم ندرك ان كل نار محرقة فاذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلنا : كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق

نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً ، الا والعلم بذلك ممكن في الأعيان
المعينة بطريق الأولى .

وان قيل : ليس للراد العلم بالأمور للمعينة ؛ فان البرهان لا يفيد
الا العلم بقضية كلية ، فالنتائج المعلومة بالبرهان لا تكون الا كلية
كما يقولون عم ذلك . والكليات انما تكون كليات في الأذهان
لا في الأعيان .

قيل : فعلى هذا التقدير لا يفيد البرهان العلم بشيء موجود ؛ بل بأمور
مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان ، وإذا لم يكن في البرهان علم
بموجود فيكون قليل للنفعة جداً ، بل عديم للنفعة . وهم لا
يقولون بذلك بل يستعملونه في العلم بالوجودات الخارجية والالهية
ولكن حقيقة الأمر كما يبناء في غير هذا الموضع . ان المطالب
الطبيعية التي ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد
مقصود البرهان .

وأما «الالهيات» : فكليتهم فيها أفسد من كليات الطبيعة وغالب كلامهم
فيها ظنون كاذبة فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها البرهان ؛ ولهذا
حدثونا باسناد متصل عن فاضل زمانه في للنطق وهو الحونجي صاحب «كشف
أسرار للنطق» و«للوّج» وغيرها أنه قال عند الموت : أموت وما عرفت

شيئاً الا علمي بأن الممكن يفتقر إلى المؤثر . ثم قال : الافتقار وصف سلبى فأنا أموت وما عرفت شيئاً . وكذلك حدثونا عن آخر من أفاضلهم . وهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم اهل الأرض بالطرق التى تتال بها العلوم العقلية والسمعية : إلا من علم منهم علماً من غير الطرق المنطقية . فتكون علومه من تلك الجهة : لا من جهتهم ، مع كثرة نعيمهم فى البرهان الذى يزعمون أنهم يزنون به العلوم ، ومن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرووه فى اللطوق .

ومما بين ان حصول العلوم البقية الكلية والجزئية لا يفتقر الى برهانهم من قضية كلية ، ان العلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب ، فان عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد ، وان حكم الشيء حكم مثله ، كما إذا عرفنا ان هذه النار محرقة فالنار الغائبة محرقة : لأنها مثلها ، وحكم الشيء حكم مثله ، فيقال هذا استدلال بالقياس التمثيلي وهم يزعمون انه لا يفيد اليقين بل الظن . فاذا كانوا اتاعوا القضية الكلية بقياس التمثيل ، رجعوا في اليقين الى ما يقولون : إنه لا يفيد الا الظن . وإن قالوا : بل عند الاحساس بالجزئيات يحصل في النفس علم كلي من واهب العقل — او تستعد النفس عند الانحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها الكلي من واهب العقل — او قالوا : من العقل الفعال — عندهم — او نحو ذلك . قيل لهم الكلام فيها به يعلم ان الحكم الكلي الذي في النفس علم لا ظن ولا جهل .

فان قالوا: هذا العلم بالبدية او الضرورة، كان هذا قولاً بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبدية والضرورة، وان النفس مضطرة الى هذا العلم. وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان للعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً في النفس بالبدية والضرورة كما هو الواقع، فان جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات، أعظم من جزمهم بالكليات وجزمهم بكلية الأنواع اعظم من جزمهم بكلية الأجناس، والعلم بالجزئيات أسبق الى الفطرة، فجزم الفطرة بها اقوى. ثم كلما قوى العقل، اتسعت الكليات وحينئذ فلا يجوز ان يقال: ان العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس. ولا ان العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس، بل قد يعلم الانسان انه حساس متحرك بالارادة، قبل ان يعلم ان كل انسان كذلك، ويعلم ان الانسان كذلك قبل ان يعلم ان كل حيوان كذلك، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالارادة موقوفاً على البرهان، واذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالتفت تحكيم بذلك بواسطة علمها ان ذلك الغائب مثل هذا الشاهد، او انه يساويه في السبب للوجب لكونه حساساً متحركاً بالارادة ونحو ذلك من قياس التمثيل والتعليل الذي يحتاج به الفقهاء في اثبات الأحكام الشرعية.

وهؤلاء يزعمون ان ذلك القياس انما يفيد الظن، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين، وقد ينأى في غير هذا الموضع ان قولهم هذا من افسد الأقوال. وان

قياس التمثيل وقياس الشمول سواء ، وإنما يختلفان بالمادة المعنية فإن كانت يقينية في احدهما كانت يقينية في الآخر ، وإن كانت ظنية في احدهما كانت ظنية في الآخر ؛ وذلك ان قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة ، الأصغر والأوسط والأكبر ، والحد الأوسط فيه هو الذي يسمى في قياس التمثيل علة ومناطاً وجامعاً .

فإذا قال في مسألة النبيذ : هل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلا بد له من اثبات المقدمة الكبرى ، وحينئذ يتم البرهان ، وحينئذ فيمكنه ان يقول : النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب . بجامع ما يشتركان فيه من الاسكار ، فإن الاسكار هو مناط التحريم في الأصل ، وهو موجود في الفرع فبما به يقرر ان كل مسكر حرام به يقرر ان السكر مناط التحريم بطريق الأولى ؛ بل التفريق في قياس التمثيل اسهل عليه لشهادة الأصل له بالتحريم ، فيكون الحكم قد علم ثبوته في بعض الجزئيات . ولا يكفي في قياس التمثيل اثباته في احد الجزئين لثبوته في الجزء الآخر ؛ لاشتراكهما في امر لم يقم دليل على استلزامه للحكم ؛ كما يظنه بعض الفالطين ؛ بل لا بد ان يعلم ان المشترك بينهما مستلزم للحكم ، وللمشترك بينهما هو الحد الأوسط .

وهذا يسميه الفقهاء واهل اصول الفقه للمطالبة بتأثير الوصف في الحكم ، وهذا السؤال اعظم سؤال يرد على القياس وجوابه هو الذي يحتاج اليه غالباً

في تقدير صحة القياس ؛ فان المترض قد يمنع الوصف في الأصل ، وقد يمنع الحكم في الأصل ، وقد يمنع الوصف في الفرع ، وقد يمنع كون الوصف علة في الحكم ، ويقول : لا نسلم ان ما ذكرته في الوصف المشترك هو العلة او دليل العلة ، فلا بد من دليل يدل على ذلك : من نص أو اجماع أو سبر وتقسيم أو المناسبة أو السور ان عند من يستدل بذلك ، فما دل على ان الوصف المشترك مستلزم للحكم إما علة وإما دليل العلة هو الذي يدل على ان الحد الأوسط مستلزم للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى ، فان اثبت العلة كان برهان علة ، وإن اثبت دليلها كان برهان دلالة ، وان لم يفد العلم بل أفاد الظن ، فكذلك للمقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية ، وهذا امر بين ، ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه القياس الشمولي ، كما يستعمل في العقليات القياس التمثيلي ، وحقيقة احدهما هو حقيقة الآخر .

ومن قال من متأخري اهل الكلام والرأي كأبي المعالي وإبي حامد والرازي وأبي محمد المقدسي وغيرهم : من ان العقليات ليس فيها قياس ؛ وإنما القياس في الشرعيات ، ولكن الاعتماد في العقليات على الدليل الدال على ذلك مطلقاً ، فقولهم مخالف لقول نظار المسلمين ؛ بل وسائر العقلاء ؛ فان القياس يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات ، فانه اذا ثبت ان الوصف المشترك مستلزم للحكم كان هذا

دليلاً في جميع العلوم . وكذلك اذا ثبت انه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر كان هذا دليلاً في جميع العلوم وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يستدل بالقياس الشمولي .

وأبو المعالي ومن قبله من النظر لا يسلكون طريقة للتطبيق ولا يرضونها ؛ بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندم لدلولاتها ؛ غير ان التطبيق وجهور النظر يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم ، كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل ومنازعهم يقول : لم يثبت الحكم في الغائب لأجل ثبوته في الشاهد ؛ بل نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج الى التمثيل ، فيقال لهم : وهكذا في الشرعيات ، فانه متى قام الدليل على ان الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج الى الأصل ، بل نفس الدليل الدال على ان الحكم يتعلق بالوصف كاف ؛ لكن لما كان هذا كلياً ، والكلي لا يوجد الا معيناً ، كان تعيين الأصل مما يعلم به تحقق هذا الكلي ، وهذا امر نافع في الشرعيات والعقليات ، فعلمت ان القياس حيث قام الدليل على ان الجامع مناط الحكم او على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع فهو قياس صحيح ، ودليل صحيح ، في اي شيء كان .

وقد تنازع الناس في مسمى « القياس » . فقالت طائفة من اهل الأصول : هو حقيقة في قياس التمثيل مجاز في قياس الشمول — كأبي حامد الغزالي وأبي محمد المقدسي . وقالت طائفة : بل هو بالعكس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل —

كأن حزم وغيره . وقال جمهور العلماء بل هو حقيقة فيها ، والقياس العقلي يتناولها جميعاً ، وهذا قول أكثر من تكلم في اصول الدين واصول الفقه وانواع العلوم العقلية وهو الصواب ، فان حقيقة احدهما هو حقيقة الآخر وانما تختلف صورة الاستدلال .

و « القياس في اللغة » تقدير الشيء بغيره ، وهذا يتناول تقدير الشيء للمعين بنظيره للمعين ، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله ، فان الكلي هو مثال في الذهن لجزيئاته ؛ ولهذا كان مطابقاً موافقاً له .

و « قياس الشمول » هو انتقال الذهن من المعين الى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره ، والحكم عليه بما يلزم للمشارك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم الى اللازم الأول ، وهو للمعين فهو انتقال من خاص الى عام ، ثم انتقال من ذلك العام الى الخاص ، من جزئى الى كلي ، ثم من ذلك الكلي الى الجزئى الأول ، فيحكم عليه بذلك الكلي .

ولهذا كان الدليل اخص من مدلوله الذي هو الحكم فانه يلزم من وجود الدليل وجود الحكم واللازم لا يكون اخص من ملزومه . بل اعم منه او مساويه ، وهو المعنى بكونه اعم .

والمطلوب الذي هو محل الحكم وهو المحكوم عليه الخبر عنه الموصوف الموضوع اما اخص من الدليل او مساويه . فيطلق عليه القول بأنه اخص منه لا يكون اعم من الدليل ؛ اذ لو كان اعم منه ، لم يكن الدليل لازماً له ، فلا يعلم ثبوت الحكم له . فلا يكون الدليل دليلاً . وانما يكون ؛ اذا كان لازماً للمحكوم عليه الموصوف الخبر عنه الذي يسمى الموضوع . والمبتدأ مستلزماً للحكم الذي هو صفة وخبر وحكم ، وهو الذي يسمى المحمول والخبر ، وهذا كالسكر الذي هو اعم من التيزد المتنازع فيه ، واخص من التحريم ، وقد يكون الدليل مساوياً في العموم والخصوص للحكم لازماً للمحكوم عليه . فهذا هو جهة دلالة سواء صور قياس شمول وتشيل او لم يصور كذلك . وهذا امر يعقله القلب وان لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت اذهان بني آدم تستدل بالأداة على المدلولات وان لم يعبروا عن ذلك بالعبارات للمينة لما في نفوسهم ، وقد يعبرون بعبارات مينة لمعانيهم ، وان لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من اهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم ، فالعلم بذلك للزوم لا بد ان يكون بيناً بنفسه او بدليل آخر .

واما « قياس التشيل » فهو انتقال الذهن من حكم معين الى حكم معين ، لا شراكهما في ذلك للغي المشترك الكلي ؛ لأن ذلك الحكم يلزم للمشارك الكلي . ثم العلم بذلك للزوم لا بد له من سبب ، اذا لم يكن بيناً كما تقدم . فهو يتصور للمعينين أولاً ، وها الأصل والفرع ثم ينتقل الى لازمها

وهو المشترك ، ثم الى لازم اللازم وهو الحكم ، ولا بد ان يعرف ان الحكم لازم للمشترك ، وهو الذي يسمى هناك قضية كبرى ، ثم ينتقل الى إثبات هذا اللازم للمازوم الأول للمين . فهذا هو هذا في الحقيقة ، وإثبات مختلفان في تصوير الدليل ونظمه ، وإلا فالحقيقة التي بها صار دليلاً ، وهو أنه مستلزم للمدلول حقيقة واحدة .

ومن ظلم هؤلاء وجهلهم أنهم يضربون للثل في قياس التمثيل بقول القائل : السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الانسان . ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به ، فانه لو قيل : السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث ، لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة . ولكن إذا اخذ قياس الشمول في مادة بينة ، لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل ، فان الكلّي هو مثال في الذهن الجزئيات ، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له ، بل قد يكون التمثيل أبين . ولهذا كان العقلاء يقيسون به وكذلك قولهم في الحد إنه لا يحصل بالثال إنما ذلك في المثال الذي يحصل به التمييز بين المحدود وغيره ، بحيث يعرف به ما يلازم المحدود طرداً وعكساً — بحيث يوجد حيث وجد ويتفق حيث اتفق — فان الحد للميز للمحدود هو ما به يعرف المماثل المطابق طرداً وعكساً فكما حصل هذا فقد ميز المحدود من غيره . وهذا هو الحد عند جماهير النظار ، ولا يسوغون ادخال الجنس العام في الحد ، فاذا كان للقصود الحد بحسب الاسم فسأل بعض العجم عن مسمى الحيز ، فأرى رغباً وقيل له هذا ، فقد يفهم ان هذا لفظ يوجد

فيه كل ما هو خبز ، سواء كان على صورة الرغبة أو غير صورته .

وقد بسط الكلام على ما ذكره وذكره المنطقيون في الكلام على المحصل وغير ذلك وجد هذا في الأمثلة المجردة ، اذا كان المقصود اثبات الجيم للألف والحد الأوسط هو الباء ، ف قيل كل ألف باه وكل باه جيم أتبع كل ألف جيم . واذا قيل : كل الف جيم قياساً على الدال لأن الدال هي جيم وانما كانت جيماً لأنها باه والألف ايضاً باه ، فيكون الألف جيماً لاشتراكهما في المستلزم للجيم وهو الباء ، كان هذا صحيحاً في معنى الأول لكن فيه زيادة مثال قيست عليه الألف ، مع ان الحد الأوسط وهو الباء موجود فيها .

فان قيل : ما ذكرتموه من كون البرهان لا بد فيه من قضية كلية صحيح ، ولهذا لا يثبتون به الا مطلوباً كلياً .

ويقولون : البرهان لا يفيد الا الكليات ، ثم اشرف الكليات هي العقلات الحضة التي لا تقبل التغير والتبديل ، وهي التي تكمل بها النفس فتصير علماً معقولاً موازياً للعالم الموجود بخلاف القضايا التي تتبدل وتتغير .

واذا كان المطلوب به هو الكليات العقلية التي لا تقبل التبديل والتغير ،

فذلك انما تحصل بالقضايا العقلية الواجب قبولها ؛ بل انما تكون في القضايا التي
جهتها الوجوب ، كما يقال كل انسان حيوان وكل موجود فلما واجب واما
يمكن . ونحو ذلك من الكلية التي لا تقبل التمييز .

ولهذا كانت العلوم « ثلاثة » : اما علم لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا
في الخارج ، وهو « الطبيعي » وموضوعه الجسم . واما مجرد عن المادة في الذهن
لا في الخارج ، وهو « الرياضي » : كالكلام في اللقدار والعدد . وأما ما يتجرد
عن المادة منها ، وهو « الالهي » وموضوعه الوجود المطلق بلواحقه التي تلحقه
من حيث هو وجود . كانقسامه الى واجب وممكن وجوهر وعرض .
وانقسام الجوهر الى ما هو حال والى ما هو محل . وما ليس بحال ولا
محل ، بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير ، والى ما ليس بحال ولا محل
ولا هو متعلق بذلك .

(فالأول) هو الصورة ، و (الثاني) هو المادة . وهو الهيولى ومعناه في
لغتهم المحل . و (الثالث) هو النفس . و (الرابع) هو العقل .

و (الأول) يحمله أكثرهم من مقولة الجوهر ؛ ولكن طائفتهم متأخريهم
كأين سينا امتنعوا من تسميته جوهرأ ، وقالوا : الجوهر ما اذا وجد كان
وجوده لا في موضوع . اي لا في محل يستقي عن الحال فيه ، وهذا انما يكون
فيما وجوده غير ماهيته ، والأول ليس كذلك ، فلا يكون جوهرأ . وهذا مما

خالفوا فيه سلفهم ، ونازعوهم فيه نزاعاً لفظياً ، ولم يأتوا بفرق صحيح معقول ، فان تخصيص اسم الجوهر بما ذكروه امر اصطلاحي ، واولئك يقولون : بل هو كل ما ليس في موضوع ، كما يقول المتكلمون ، كل ما هو قائم بنفسه ، أو كل ما هو متحيز ، أو كل ما قامت به الصفات ، أو كل ما حمل الأعراض ونحو ذلك .

وأما الفرق للنصوي فدعواهم ان وجود للممكنات زائد على ماهيتها في الخارج باطل . ودعواهم أن الأول وجود مقيد بالسلوب ايضاً باطل كما هو مبسوط في موضعه . والمقصود هنا الكلام على البرهان .

فيقال : هذا الكلام وان ضل به طوائف ، فهو كلام مزخرف وفيه من الباطل ما يطول وصفه لكن ننبه هنا على بعض ما فيه ، وذلك من وجوه :

(الأول) : أن يقال : اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكيلات ، والكيلات انما تحقق في الازنهان لا في الأعيان ، وليس في الخارج الوجود معين ؛ لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات ؛ فلا يعلم به موجود اصلاً . بل انما يعلم به أمور مقصورة في الازنهان . ومعلوم ان النفس لو قدر ان كمالها في العلم فقط ، وان كانت هذه قضية كاذبة ، كما بسط في موضعه ، فليس هذا علماً تكمل به النفس ؛ اذ لم تعلم شيئاً من

للموجودات ، ولا صارت علماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، بل صارت علماً
لاموركلية مقدرة لا يعلم بها شيء من العالم الموجود ؛ وأي خير في هذا فضلاً
عن ان يكون كلاً .

و (الثاني) : أن يقال : أشرف الموجودات هو « واجب الوجود » ،
ووجوده معين لا كلي ؛ فإن الكلي لا يمنع نظوره من وقوع الشركة فيه ،
وواجب الوجود يمنع نظوره من وقوع الشركة فيه ؛ وإن لم يعلم منه ما يمنع
نظوره من وقوع الشركة فيه ؛ بل إنما علم امر كلي مشترك بينه وبين غيره
لم يكن قد علم واجب الوجود ، وكذلك « الجواهر العقلية » عندما ،
وهي العقول العشرة ، أو أكثر من ذلك عندما يجعلها أكثر من ذلك
عندما : كالسهروردي المقتول ، وأبى البركات وغيرهما . كلها جواهر
معينة ؛ لا أموركلية ، فإذا لم نعلم إلا الكليات ، لم نعلم شيئاً منها ؛ وكذلك
الأفلاك التي يقولون : أنها ازلية أبدية ، فإذا لم نعلم إلا الكليات ، لم تكن
معلومة ، فلا نعلم واجب الوجود ولا العقول ، ولا شيئاً من النفوس ولا
الأفلاك ولا العناصر ولا المولدات ، وهذه جملة الموجودات عندما ، فأبي علم
هنا تكمل به النفس ؟

(الثالث) : أن تقسيمهم العلوم الى الطبيعي والرياضي والالهي ، وجعلهم
[الرياضي] أشرف من الطبيعي . والالهي أشرف من الرياضي . هو مما قبلوا
به الحقائق ، فإن العلم الطبيعي وهو العلم بالأجسام الموجودة في الخارج ، ومبدأ

حركاتها وتحولاتها من حال الى حال ، وما فيها من الطوائع اشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة ، فان كون الانسان لا يتصور الا شكلاً مدوراً او مثلثاً او مربعاً — ولو تصور كل ما في اقليدس — او لا يتصور الا اعداداً مجردة ليس فيه علم بوجود في الخارج ، وليس ذلك كمال النفس ؛ ولولا ان ذلك طلب فيه معرفة للمعدودات والمقدرات الخارجة التي هي اجسام واعراض لما جعل علماً ، وانما جعلوا علم الهندسة مبدأ تعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة ، او ينتفعوا به في عمارة الدنيا ، هذا مع ان براهينهم القياسية لا تدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد الا في هذه المواد الرياضية .

فان « علم الحساب » الذي هو علم بالكم المنفصل ، و « الهندسة » التي هي علم بالكم المتصل ، علم يقيني لا يحتمل النقيض ألته ، مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها الى بعض ؛ فانك إذا جمعت مائة إلى مائة علمت أنهما مائتان ، فإذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة وإذا ضربتها في عشرة ، كان المرتفع مائة . والضرب مقابل للقسمة ؛ فان ضرب الاعداد الصحيحة تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر فإذا قسم المرتفع بالضرب على احد العددين خرج المضروب الآخر . وإذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه خرج المقسوم فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب ، فكل واحد من المضروبين نظير المقسوم والمقسوم عليه ، والنسبة

تجمع هذه كلها ، فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر ، ونسبة المرتفع إلى أحد المضروبين نسبة الآخر الى الواحد .

فهذه الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه الحاب أمر معقول مما يشترك فيه ذوا العقول ، وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً فانه ضروري في العلم ، ولهذا يمثلون به في قولهم : الواحد نصف الاثنين ، ولا ريب ان قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة .

وهذا كان مبدأ فلسفتهم التي وضعها « فيثاغورس » ، وكانوا يسمون أصحابه أصحاب العدد ، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن ، ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك . وظنوا ان الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك ؛ فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ، ومشى من مشى من أتباع أرسطو من للتأخرين على هذا ، وهو ايضاً غلط . فان ما في الخارج ليس بكلي اصلاً ، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص . وإذا قيل الكلي الطبيعي في الخارج ، فمعناه إنما هو كلي في الذهن يوجد في الخارج ، لكن إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معيناً ، لا يكون كلياً ، فكونه كلياً مشروط بكونه في الذهن ، ومن أثبت ماهية لا في الذهن

ولا في الخارج فتصور قوله تصوراً تاماً يكفي في العلم بفساد قوله ، وهذه الأمور مبسطة في غير هذا الموضع .

و (المقصود هنا) ان هذا العلم - هو الذي تقوم عليه براهين صادقة لكن - لا تكمل بذلك نفس ، ولا تجو به من عذاب ، ولا تنال به سعادة ولهذا قال ابو حامد الغزالي وغيره في علوم هؤلاء : هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها ، ونعوذ بالله من علم لا ينفع ، وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها وإن بعض الظن إثم . يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية ، وبالثاني إلى ما يقولونه في الالهيات وفي احكام النجوم ونحو ذلك ؛ لكن قد تلتذ النفس بذلك كما تلتذ بغير ذلك ، فان الانسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه ، وسماع ما لم يكن سمعه ، إذا لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو اعم عنده منه ، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس اللهو واللعب .

و (ايضاً) ففي الادمان على معرفة ذلك تعناد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم فيكون في ذلك تصحيح الذهن والادراك ، وتعود النفس انما تعلم الحق وتقبله ، لنستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك ؛ ولهذا يقال : انه كان اوائل الفلاسفة ، اول ما يعلمون اولادهم العلم الرياضي وكثير من شيوخهم في آخر امره انما يشغل بذلك لأنه لما نظر في طرقهم وطرق من عارضهم من اهل الكلام الباطل ، ولم

يجد في ذلك ما هو حق ، اخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضي ، كما كان يتحرى مثل ذلك من هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل وغيره . وكذلك كثير من متأخري اصحابنا يشتغلون وقت بطلانهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك ؛ لأن فيه تفريحاً للنفس . وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط .

وقد جاء عن عمر بن الخطاب انه قال : اذا لهوتم فاهلوا بالرمي واذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض . فان حساب الفرائض علم معقول مبني على اصل مشروع ، فبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع . لكن ليس هو علماً يطلب لذاته ، ولا تكمل به النفس .

واولئك المشركون كانوا يعبدون الكواكب ، وينبئون لها الهياكل ، ويدعونها بأنواع الدعوات . كما هو معروف من اخبارهم ، وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوعة في الشرك والسحر ودعوة الكواكب والزائم والأقسام التي بها يعظم ابليس وجنوده . وكان الشيطان بسبب الشرك والسحر ، يغريهم بأشياء هي التي دعتهم الى ذلك الشرك والسحر ، وكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ، ومقادير حركاتها وما يبين بعضها من الاتصالات ، مستعينين بذلك على ما يروونه مناسباً لها .

ولما كانت الافلاك مستديرة ، ولم يمكن معرفة حسابها الا بمعرفة الهندسة واحكام الخطوط المستقيمة والمنحنية ، تكلموا في « الهندسة » لذلك ولعمارة الدنيا . فلهذا صاروا يتوسعون في ذلك ، والافلو لم يتعلق بذلك فرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير ، لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعي المذكور ، وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك ، فان لذات النفوس انواع ، ومنهم من يلتذ بالشطرنج والترد والقمار ، حتى يشغله ذلك عما هو أنفع له منه .

وكان مبدأ وضع « للناطق » من الهندسة ، وسموه حدوداً ، لحدود تلك الأشكال ، لينقلوا من الشكل المحسوس الى الشكل للعقول ، وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة . والله تعالى بسر المسلمين من العلم والبيان والعمل الصالح والايمان ما برزوا به على كل نوع من انواع جنس الانسان . وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

وأما « العلم الالهي » الذي هو عندم مجرد عن للمادة في الذهن والخارج فقد تبين لك أنه ليس له معلوم في الخارج ، وانما هو علم بأمر كلية مطلقة لا توجد كلية إلا في الذهن . وليس في هذامن كمال النفس شيء . وان عرفوا واجب الوجود بخصوصه ، فهو علم بمعين يمنع تصويره من وقوع الشبهة [فيه] . وهذا مما لا يدل عليه القياس الذي يسمونه البرهان ، فبرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه ، لا واجب الوجود ولا غيره

وإنما يدل على امر كلي . والكلي لا يمنع نصوره من وقوع الشركة فيه .
وواجب الوجود يمنع العلم به من وقوع الشركة فيه . ومن لم بتصور ما يمنع
الشركة فيه لم يكن قد عرف الله ، ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات
— كما يزعمه ابن سينا وامثاله ، وظن ان ذلك كمال للرب . فكذلك يظنه كمالا
لنفس بطريق الاولى ، لاسيما إذا قال : إن النفس لا تترك إلا الكليات . وإنما
يدرك الجزئيات البدن — فهذا في غاية الجهل وهذه الكليات التي لا تعرف
بها الجزئيات الموجودة ، لا كمال فيها البتة ، والنفس إنما تحب معرفة
الكليات ، لتحيط بها بمعرفة الجزئيات ، فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس
بذلك .

(الوجه الرابع) : ان يقال : هب ان النفس تكمل بالكليات المجردة ، كما
يزعمون ، فما يذكرونه في العلم الأعلى عندم الناظر في الوجود ولو افاقه ليس
كذلك ؛ فان تصور معنى الوجود فقط امر ظاهر حتى يستغنى عن الحد
عندم لظهوره فليس هو المطلوب . وإنما المطلوب اقسامه ، ونفس اقسامه الى واجب
ويمكن ، وجوهر وعرض ، وعلة ومعلول ، وقديم وحادث : هو أخص
من مسمى الوجود ، وليس في مجرد انقسام الامر العام في النوع الى اقسام
بدون معرفة الاقسام ما يقتضى علماً كلياً عظيماً عالياً على تصور الوجود .

فإذا عرفت الاقسام فليس ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة ،
وليس معهم دليل اصلا بداهة ان العالم لم يزل ولا يزال هكذا . وجميع

ما يحتاجون به على دوام الفاعل والفاعلية والزمان والحركة وتوابع ذلك فانما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه ، لا قسم شيء معين ولا دوام شيء معين . فالجزم ان مدلول تلك الادلة هو هذا العالم او شيء منه ، جهل محض لا مستند له ، الا اعم العلم بوجود غير هذا العالم . وعدم العلم ليس علماً بالعلم .

ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذي اخبرت به الانبياء ، فهم لا يؤمنون بالله ولا بملكه ولا بملكته ولا بكتبه ولا برسله ولا بالبعث بعد الموت . واذا قالوا : نحن ثبت العالم العقلي او العقول الخارج عن المحسوس ، وذلك هو الغيب . فان هذا وان كان قد ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة خطأ وضلال ، فان ما يثبتونه من العقولات ، انما يعود عند التحقيق الى امور مقدرة في الازمان لا موجودة في الاعيان .

والرسل اخبرت عما هو موجود في الخارج وهو اكل واعظم وجوداً مما نشهده في الدنيا . فأين هذا من هذا ؟! وعم لما كانوا مكذبين بما اخبرت به الرسل قالوا : ان الرسل قصدوا اخبار الجمهور بما يتخيل اليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي اقاموه لهم .

ثم منهم من يقول : ان الرسل عرفت ما عرفناه من نفي هذه الامور . ومنهم من يقول : بل لم يكونوا يعرفون هذا ، وانما كان كمالهم في القوة العملية لا النظرية .

واقل اتباع الرسل اذا تصور حقيقة ما عندهم وجه مما لا يرضى به اقل اتباع الرسل. واذا علم بالادلة العقلية ان هذا العالم يتمتع ان يكون شيء منه قديماً ازلياً ، وعلم بأخبار الانبياء المؤيدة بالعقل انه كان قبله عالم آخر منه خلق ، وانه سوف يستحيل وتقوم القيامة ونحو ذلك ، علم ان غاية ما عندهم من الاحكام الكلية ليست مطابقة بل هي جهل لا علم .

وهب انهم لا يعلمون ما اخبرت به الرسل ، فليس في العقل ما يوجب ما ادعوه من كون هذه الانواع الكلية في هذا العالم ازلية ابدية لم تزل ولا تزال . فلا يكون العلم بذلك علماً بكليات ثابتة ، وعلمة « فلسفتهم الاولى » و « حكمتهم العليا » من هذا النمط ، وكذلك من صنف على طريقته : كصاحب « للباحث المشرقية » ، وصاحب « حكمة الاشراق » وصاحب « دقائق الحقائق » ، و « رموز الكنوز » ، وصاحب « كشف الحقائق » ، وصاحب « الاسرار الخفية في العلوم العقلية » ، وامثال هؤلاء ممن لم يجرد القول لنصر مذهبهم مطلقاً ، ولا تخلص من اشراك ضلالهم مطلقاً ، بل شاركهم في كثير من ضلالهم ، وشاركهم في كثير من محالهم ، وتخلص من بعض وبالهم ، وان كان ايضاً لم ينصفهم في بعض ما اصابوا ، واخطأ لعدم علمه بمبراهيم او لعدم معرفته ان ما قالوا : صواب . ثم ان هؤلاء انما يتبعون كلام ابن سينا .

و « ابن سينا » تكلم في اشياء من الألهيات والنبوات والمعاد والشرائع ، لم يتكلم فيها سلفه ، ولا وصلت اليها عقولهم ولا بلغت علومهم ، فانه استفادها من

المسلمين ، وإن كان إنما اخذ عن الملاحدة المتتبعين الى المسلمين كالأسماعيلية . وكان هو وأهل بيته وأتباعهم معروفين عند المسلمين بالاحاد ، وأحسن ما يظهرون دين الرفض وهم في الباطن يطنون الكفر المحض . وقد صنف المسلمون في كشف اسرارهم وهتك استارهم كتباً كباراً وصغاراً ، وجاهدوهم باللسان واليد إذ كانوا بذلك أحق من اليهود والنصارى . ولو لم يكن الا كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » للقاضي ابى بكر محمد بن الطيب وكتاب عبد الجبار بن احمد وكتاب ابى حامد الغزالي وكلام ابى اسحق ، وكلام ابن فورك ، والقاضي ابى يعلى ، والشهرستاني . وغير هذا مما يطول وصفه .

والمقصود هنا ان ابن سينا اخبر عن نفسه ان أهل بيته وأباه وأخاه كانوا من هؤلاء الملاحدة ، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك ، فإنه كان يسمهم يذكرون العقل والنفس . وهؤلاء المسلمون الذين ينتسب اليهم ، هم مع الاحاد الظاهر والكفر الباطن ، اعلم بالله من سلفه الفلاسفة : كأرسطو وأتباعه ؛ فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير منه .

وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذي ذكره في « علم ما بعد الطبيعة » في « مقالة اللام » وغيرها ، وهو آخر منتهى فلسفته وبحث بعض مافيه من الجهل فإنه ليس في الطوائف للمعروفين الذين يتكلمون في العلم الإلهي مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل

من هؤلاء ، ولا ابعد عن العلم بالله تعالى منهم . نعم ! لهم في الطبيعيات كآزم
غالبه جيد . وهو كلام كثير واسع ، ولهم عقول عرفوا بها ذلك ، وهم قد
يقصدون الحق . لا يظهر عليهم العناد ؛ لكنهم جهال بالعلم الالهي الى الغاية ،
ليس عندهم منه الا قليل كثير الخطأ .

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين ، وكان قد تلقى ما تلقاه عن
الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة ، أراد ان يجمع بين ما عرفه
بعقله من هؤلاء وبين ما أخذ من سلفه . وبما احده مثل كلامه في الثبوت
واسرار الآيات والمنامات ؛ بل وكلامه في بعض الطبيعيات . وكلامه في واجب
الوجود ، ونحو ذلك . وإلا فأرسطو واتباعه ليس في كلامهم ، ذكر واجب
الوجود ، ولا شيء من الأحكام التي لواجب الوجود ، وانما يذكرون « العلة
الأولى » ، ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية بتحريك الفلك
للتشبه به .

فابن سينا اصالح تلك الفلسفة الفاسدة بعض اصلاح حتى راجت على
من يعرف دين الاسلام من الطلبة النظار . وصار يظهر لهم بعض ما فيها من
التناقض ، فيتكلم كل منهم بحسب ماعنده ؛ ولكن سلموا لهم اصولاً فاسدة في
المنطق والطبيعيات والالهيات ، ولم يعرفوا مادخل فيها من الباطل فصار ذلك
سياً الى ضلالهم في مطالب عالية ايمانية ، ومقاصد سامية قرآنية . خرجوا بها

عن حقيقة العلم والايان وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون ،
بل يفسطون في العقليات ، و يقرمطون في السمعيات .

والمقصود هنا التنبيه على انه لو قدر ان النفس تكمل بمجرد العلم . كما
زعموه ، مع انه قول باطل ، فان النفس لها قوتان : قوة علمية نظرية ، وقوة
ارادية عملية ، فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته وعبادته تجمع محبته
والذل له ، فلا تكمل نفس فقط الا بعبادة الله وحده لا شريك له .

والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له ؛ وهذا بعث الله الرسل
وانزل الكتب الالهية كلها تدعوا الى عبادة الله وحده لا شريك . وهؤلاء
يجعلون العبادات التي امرت بها الرسل ؛ مقصودها اصلاح اخلاق النفس لتستعد
للعلم الذي زعموا انه كمال النفس او مقصودها اصلاح المنزل والمدينة وهو
الحكمة العملية ؛ فيجعلون العبادات وسائل محضة الى ما يدعونه من العلم ؛
ولذلك يرون هذا ساقطاً عن حصل المقصود كما تفعل الملاحدة الاسماعيلية ومن
دخل في الاتحاد او بعضه وانتسب الى الصوفية او للتكلمين أو الشيعة
أو غيرهم .

فالجمية قالوا : الايمان بمجرد معرفة الله . وهذا القول وان كان خيراً
من قولهم ، فانه جعله معرفة الله بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته وكتبه
ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة الوجود للطلق ولواحقه . وهذا امر

لو كان له حقيقة في الخارج ، لم يكن كمالا للنفس إلا بمعرفة خالقها سبحانه وتعالى . فهؤلاء الجهمية من اعظم المبتدعة بل جعلهم غير واحد خارجين عن الثنتين وسبعين فرقة . كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك ويوسف بن اسباط وهو قول طائفة من المتأخرين من اصحاب احمد وغيرهم ، وقد كفر غير واحد من الائمة كوكيع بن الجراح واحمد بن حنبل وغيرهما من يقول هذا القول . وقالوا : هذا يلزم منه ان يكون إبليس وفرعون واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مؤمنين .

فقول الجهمية خير من قول هؤلاء ، فان مذكروه هو اصل ما تكمل به النفوس ، لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين ارادتها التي هي مبدأ القوة العملية وجعلوا الكمال في نفس العلم ، وان لم يصدق قول ولا عمل ولا اقترن بهمن الحشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من اصول الايمان ولوازمه . واما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد .

والقصود هنا الكلام على برهانهم فقط ، وإنما ذكرنا بعض ما لزمهم بسبب اصولهم الفاسدة .

واعلم ان بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض ، لا يستلزم كونهم اشقياء في الآخرة إلا اذا بعث الله اليهم رسولا قام يتبعوه ، بل يعرف به ان من جاءته الرسل بالحق فعندل عن طريقهم الى طريق هؤلاء كان من الاشقياء في الآخرة

والقوم لولا الأنبياء لسكلوا أعقل من غيرهم . لكن الأنبياء جاءوا بالحق وبقاياه
 في الأمم وان كفروا ببعضه . حتى مشركي العرب كان غنـدم بقايا من دين
 إبراهيم فكلوا غيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وامثاله
 على اصولهم .

(الوجه الخامس) : أنه إن كان المطلوب بقياسهم البرهاني معرفة الموجودات
 الممكنة ، فتلك ليس فيها ما هو واجب البقاء على حال واحدة أزلاً وابدأ ، بل
 هي قابلة للتغير والاستحالة وما قدر انه من اللازم لموصوفه . فنفس الموصوف
 ليس واجب البقاء ، فلا يكون العلم به علماً بوجود واجب الوجود ، وليس
 لهم على ازالة شيء من العالم دليل صحيح ، كما بسط في موضعه ، وإنما غاية ادلتهم
 تستلزم دوام نوع الفاعلية ونوع للمادة والمدة ، وذلك ممكن بوجود عين بعد
 عين من ذلك النوع ابدأ ، مع القول بأن كل مفعول محدث مسبوق بالعدم ،
 كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح ؛ فان القول بأن المفعول المعين
 مقارن لفاعله أزلاً وابدأ مما يقضى صريح العقل بامتساعه . اي شيء قدر
 فاعله ، لا سيما اذا كان فاعلاً باختياره . كما دلت عليه الدلائل اليقينية ليست
 التي يذكرها المقصرون في معرفة اصول العلم والدين : كالرازي وامثاله ، كما
 بسط في موضعه .

وما يذكر من اقتران المعلول بعلته . فاذا اريد بالعلة ، ما يكون مبدا
 للمعلول فهذا باطل بصريح العقل . ولهذا تقر بذلك جميع الفطر السليمة التي

لم تفسد بالتقليد الباطل . ولما كان هذا مستقراً في الفطر كان نفس الاقرار بأنه خالق كل شيء موجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبوقاً بالعدم ، وان قدر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق فهذا لا ينافي ان يكون خالقاً لكل شيء ، وما سواه محدث مسبوق بالعدم ليس معه شيء سواه قديم بقدمه ؛ بل ذلك اعظم في الكمال والجود والافضل .

واما اذا اريد بالعلة ما ليس كذلك . كما يمثلون به من حركة الحاتم بحركة اليد ، وحصول الشعاع عن الشمس فليس هذا من باب الفاعل في شيء بل هو من باب المشروط ، والشرط قد يقارن للمشروط ، واما الفاعل فيمتنع ان يقارنه بفعله المعين ، وان لم يمتنع ان يكون فاعلاً لشيء بعد شيء ، فقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة . وذلك لا ينافي حدوث كل جزء من اجزائها ؛ بل يستلزمه لامتناع قدم شيء منها بعينه . وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم حتى ارسطو واتباعه ، فانهم وان قالوا : بقدم العالم ، فهم لم يثبتوا له مبدعاً ، ولا علة فاعلية ؛ بل علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها . لأن حركة الفلك ارادية .

وهذا القول وهو ان الاول ليس مبدعاً للعالم ، وانما هو علة غائية للتشبه به ، وان كان في غاية الجهل والكفر ، فالمقصود انهم وافقوا سائر العقلاء في ان الممكن للعول لا يكون قديماً بقدم علة ، كما يقول ذلك ابن سينا وموافقه ؛ ولهذا انكر هذا القول ابن رشد وامثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة

ارسطو وسائر العقلاء في ذلك وينبوا ان ما ذكره ابن سينا مما خالف به سلفه وجماهير العقلاء، وكان قصده ان يركب مذهباً من مذاهب المتكلمين ومذهب سلفه فيجعل الموجود الممكن معلول الواجب . مع كونه ازلياً قديماً بقدمه . واتبه على امكان ذلك اتباعه في ذلك كالسهروردي الحلبي والرازي والآمدي والطوسي وغيرهم .

وزعم الرازي فيما ذكره في محصله ان القول بكون للمفعول المعلول يكون قديماً للموجب بالذات مما اتفق عليه الفلاسفة المتقدمون الذين نقلت اليها اقوالهم كأرسطو وامثاله . وانما قاله ابن سينا وامثاله . والمتكلمون اذ قالوا : يقدم ما يقوم بالقديم من الصفات ونحوها فلا يقولون انها مفعولة ولا معلولة لعل فاعلة ؛ بل الذات القديمة هي الموصوفة بتلك الصفات عندم ، فصفاها من لوازمها يتمتع تحقق كون الواجب واجباً قديماً الا بصفاته اللازمة له ، كما قد بسط في موضعه . ويتمتع عندم قدم ممكن بقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله .

وكذلك اساطين الفلاسفة يتمتع عندم قديم بقبل العدم ويتمتع ان يكون الممكن لم يزل واجباً ، سواء قيل انه واجب بنفسه او بغيره . ولكن ما ذكره ابن سينا وامثاله في ان الممكن قد يكون قديماً واجباً بغيره ازلياً ابدياً — كما يقولونه في الفلك هو الذي فتح عليهم في «الامكان» — من الاسئلة القادحة في قلوبهم ما لا يمكنهم ان يجيبوا عنه كما بسط في موضعه . فان هذا ليس موضع

تقرير هذا ؛ ولكن نهنا به على ان برهانهم القياسي لا يفيد اموراً كلية واجبة
البقاء في الممكنات .

واما واجب الوجود — تبارك وتعالى — فالقياس لا يبدل على ما يختص
به ، وانما يبدل على امر مشترك كلي بينه وبين غيره . اذ كان مدلول القياس
الشمولي عندهم ليس الا اموراً كلية مشتركة ، وذلك لا تختص بواجب الوجود
— رب العالمين سبحانه وتعالى — فلم يعرفوا برهانهم شيئاً من الأمور التي
يجب دوامها ، لا من الواجب ولا من الممكنات .

واذا كانت النفس انما تكمل بالعلم الذي يبقى بقاء معلومه .
لم يستفيدوا برهانهم ما تكمل به النفس من العلم ؛ فضلاً عن ان
يقال : ان ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل الا برهانهم ؛
ولهذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه الاستدلال على الرب
تعالى بذكر آياته .

وان استعملوا في ذلك « القياس » ، استعملوا قياس الأولى ؛ لم يستعملوا
قياس شمول تستوي افراده ، ولا قياس تمثيل محض . فان الرب تعالى لا مثل
له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي افراده ؛ بل ما ثبت لغيره من
كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى . وما نزهه غيره عنه من النقائص ،
فثبوته عنه بطريق الأولى ؛ ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة

في القرآن من هذا الباب . كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية . والمعالم الإلهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف . وإن كان كمالها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً . فلا بد من عبادة الله وحده ، المتضمنة لمعرفته ومحبته والذلل له .

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن .

والفرق بين الآيات وبين القياس : أن « الآية » هي العلامة ، وهي الدليل الذي يستلزم عين الدلول . لا يكون مدلوله اسماً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم به يوجب العلم بعين الدلول . كما أن الشمس آية النهار . قال الله تعالى : (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة) . فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار . وكذلك نبوة محمد صلى الله عليه وسلم : العلم بنبوته بعينه لا يوجب اسماً مشتركاً بينه وبين غيره .

وكذلك آيات الرب تعالى . نفس العلم بهما يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى ، لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره ، والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل ، فكل دليل في الوجود لابد أن يكون مستلزماً للدلول ، والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين

من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها .

فان القضايا الكلية ان لم تعلم معيانتها بغير التمثيل والالم تعلم الا بالتمثيل فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط ، فاذا كان كليا فلا بد ان يعرف ان كل فرد من افراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من افراد الدليل ، كما اذا قيل : كل ا ب ، وكل ب ج فكل ج ا ، فلا بد ان يعرف ان كل فرد من افراد الحميم يلزم كل فرد من افراد الباء وكل فرد من افراد الباء يلزم كل فرد من افراد الألف . ومعلوم ان العلم بلزوم الحميم للمعين لباء المعين ، والباء المعين للألف المعين اقرب الى الفطرة من هذا . واذا قيل تلك القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة لو بديهية من واهب العقل . قيل حصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل اقرب . ومعلوم ان كل ماسوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى . يتمتع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس . وان كان مستلزما ايضاً لأمر كلية مشتركة بينه وبين غيره فلانه يلزم من وجوده وجود لوازمه .

وتلك الكليات للمشاركة من لوازم المعين : اعني يلزمه ما ينحصر من ذلك الكلي العام ، والكلي المشترك يلزمه بشرط وجوده . ووجود العالم الذي يتصور القدر المشترك . وهو سبحانه يعلم الامور على ماهي عليه . فيعلم نفسه للقدسة بما ينحصرها ، ويعلم الكليات انها كليات ، فيلزم من وجود الخاص وجود العالم المطلق . كما يلزم من وجود هذا الانسان وجود الانسانية والحيوانية . فكل ما

سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها ، يتمتع وجود شيء سواء بدون وجود نفسه للقدسة ، فان الوجود المطلق الكلي لا تحقق له في الأعيان . فضلا عن ان يكون خالفاً لها مبدعا .

ثم يلزم من وجود المعين وجود المطلق المطابق ، فاذا تحقق الموجود الواجب . تحقق الوجود للمطلق المطابق واذا تحقق الفاعل لكل شيء ، تحقق الفاعل المطلق المطابق واذا تحقق القديم الازلي تحقق القديم المطلق المطابق واذا تحقق الشيء عن كل شيء ، تحقق الشيء المطلق المطابق ، واذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب المطابق ، كما ذكرنا انه اذا تحقق هذا الانسان وهذا الحيوان تحقق الانسان المطلق المطابق ، والحيوان المطلق المطابق ، لكن المطلق لا يكون مطلقاً إلا في الازهان لا في الأعيان ، فاذا علم إنسان وجود انسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالماً بنفسه العين .

كذلك اذا علم واجباً مطلقاً وفاعلاً مطلقاً وغنياً مطلقاً لم يكن عالماً بنفسه رب العالمين وما يختص به عن غيره وذلك هو ملول آياته تعالى . فآياته تستلزم عينه التي يمنع تصورهما من وقوع الشراكة فيها . وكل ما سواء دليل على عينه وآية له . فانه ملزوم لعينه وكل ملزوم فانه دليل على ملزوم ، ويتمتع بتحقيق شيء من الممكنات الا مع تحقق عينه ، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له ، ودلائلها بطريق قياسهم على الأمر المطلق الكلي الذي لا يتحقق الا في الذهن فلم يعلموا ببرهانهم ما يختص بالرب تعالى .

وأما « قياس الأولى » الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن : فيدل على انه ثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكل مما علموه ثابتاً لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق بل اذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا ينحصر قدره ، وهو يعلم ان فضل الله على كل مخلوق اعظم من فضل مخلوق على مخلوق ، كان هذا مما يبين له ان ما ثبت للرب اعظم من كل ما ثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره .

فكان « قياس الأولى » يفيد امرأ يختص به الرب مع علمه بجنس ذلك الأمر ؛ ولهذا كان الحذاق يختارون ان الأسماء للمقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك ، ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تماثل افراده ؛ بل بطريق الاشتراك المعنوي التي تتفاضل افراده . كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كيباض الثلج وعلى مادونه كيباض العاج . فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب اكمل وافضل من فضل هذا البياض على هذا البياض ؛ لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع ان يكون اصل للمعنى مشتركاً كلياً فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك وان كان ذلك لا يكون الا في الذهن .

وذلك هو مورد « التقسيم » : تقسيم الكلي الى جزئياته اذا قيل الموجود ينقسم الى واجب وممكن ؛ فان مورد التقسيم مشترك بين الأقسام . ثم كون

وجود هذا الواجب اكل من وجود الممكن لا يمنع ان يكون مسمى الوجود معنى كلياً مشتركاً بينها ، وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق : كاسم الحي والعليم والقدير والسميع والبصير وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من اسمائه وصفاته .

والناس تنازعوا في هذا الباب . فقالت طائفة : كأبي العباس الناشئ من شيوخ المعتزلة الذين كانوا اسبق من ابي علي : هي حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق . وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة : بالعكس هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق ، وقال جماهير الطوائف هي حقيقة فيها . وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة الأشعرية والكرامية والفقهاء واهل الحديث والصوفية وهو قول الفلاسفة ؛ لكن كثيراً من هؤلاء يتأفص فيقرر في بعضها بأنها حقيقة كاسم الموجود والنفس والذات والحقيقة ونحو ذلك ، وينازع في بعضها لشبه نفاة الجميع . والقول فيما نفاء نظير القول فيما أثبتته ؛ ولكن هو لقصوره فرق بين التماثلين ، ونفي الجميع يمنع أن يكون موجوداً ، وقد علم أن الموجود ينقسم الى واجب وممكن ، وقديم وحادث ، وغني وفقير ، ومفعول وغير مفعول ، وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب . ووجود المحدث يستلزم وجود القديم ، ووجود الفقير يستلزم وجود الغني ، ووجود المفعول يستلزم وجود

غير المفعول . وحينئذ فيين الوجودين أمر مشترك ، والواجب يختص بما يتميز به ، فكذلك القول في الجميع .

والأسماء للمشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك ، ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم ، بل لفظ للتواطئة يتناول ذلك كله ، فالمشككة قسم من للتواطئة العامة ، وقسم للتواطئة الخاصة . وإذا كان كذلك فلا بد من إثبات قدر مشترك كلي ، وهو مسمى للتواطئة العامة ، وذلك لا يكون مطلقاً إلا في الذهن ، وهذا مدلول قياسهم البرهاني . ولا بد من إثبات التفاضل وهو مدلول للمشككة التي هي قسم للتواطئة الخاصة ، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهي قياس الأولى . ولا بد من إثبات خاصة الرب التي بها يتميز عما سواه وذلك مدلول آياته سبحانه التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه ، لا يدل على هذه قياس لا برهاني ولا غير برهاني .

فتبين بذلك أن قياسهم البرهاني لا يحصل المطلوب الذي به نكمل النفس في معرفة الموجودات ومعرفة خالقها ، فضلاً عن أن يقال : لا تعلم للمطالب إلا به . وهذا باب واسع ، لكن المقصود في هذا المقام التنبه على بطلان « قضيتهم السالبة » وهي قولهم أن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم .

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذي تحجروا فيه واسعا ؛ وقصروا العلوم على طريق ضيقة لا تحصل الا مطنوبا لا طائل فيه ، حتى زعموا ان علم الله تعالى وعلم انبيائه واوليائه ؛ انما يحصل بواسطة القياس المشتمل على الحد الاوسط ؛ كما يذكر ذلك ابن سينا واتباعه . وهم في اثبات ذلك خير ممن نفى عنه وعلم انبيائه من سلفهم الذين هم من اجهل الناس رب العالمين وانبيائه وكتبه . فابن سينا لما تميز عن اولئك ؛ بتزيد علم وعقل ؛ سلك طريقهم المنطقي في تقرير ذلك . وصار سالكوا هذه الطريق ، وان كانوا أعلم من سلفهم وأكمل فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل . إذ كان أولئك حصل لهم من الايمان بواجب الوجود وصفاته ما لم يحصل لهؤلاء الضلال لما في صدورهم من الكبر والحيل ، وهم من أتباع فرعون وأمثاله ، ولهذا تجرد موسى ومن معه من أهل الللل والشرائع متقصين او معادين .

قال الله تعالى : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه) . وقال تعالى : (كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) وقال : (فلما جاءتهم رسلنا بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون) .

وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له والتمرد بن كنعان وامثالهما من رؤوس الكفر والضلال ، وغالقتهم لموسى وإبراهيم وغيرها من رسل الله صلوات الله عليهم في مواضع .

وقد جعل الله آل إبراهيم أئمة للمؤمنين اهل الجنة ، وآل فرعون أئمة لأهل النار ، قال تعالى : (واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق ، وظنوا أنهم لنا لا يرجعون ، فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ، وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون ، واتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من الملقحين ، ولقد آتينا موسى الكتاب بمن بعد ما اهلكنا القرون الأولى بصائر للناس) إلى قوله : (قل فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منها اتبعه ان كنتم صادقين) وقال في آل ابراهيم : (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) .

والمقصود ان متأخريهم الذين هم اعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة القياس البرهاني ، وكذلك علم انبيائه . وقد بسطنا الكلام في الرد عليهم في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم : انه لا يحصل العلم الا بالبرهان الذي وصفوه ، واذا كان هذا السلب باطلا في علم آحاد الناس كان بطلانه

اولى في علم رب العالمين سبحانه وتعالى . ثم ملائكته وانبيائه صلوات الله عليهم اجمعين .

فصل

و (ايضاً) فاتهم قسموا جنس النليل إلى القيلس والاستقراء والتمثيل قالوا : لأن الاستدلال : إما ان يكون بالكلى على الجزئى : او بالجزئى على الكللى : أو باحد الجزئين على الآخر . وربما عبروا عن ذلك بالخاص والعام . فقالوا : إما ان يستدل بالعام على الخاص ، او بالخاص على العام ، او باحد الخاصين على الآخر .

قالوا : والأول هو « القياس » يعنون به قياس الشمول فاتهم يخصونه باسم القياس . وكثير من اهل الاصول والكلام يخصون باسم القياس التمثيل . واما جمهور العقلاء ، فاسم القياس عندهم يتناول هذا وهذا . قالوا : والاستدلال بالجزئيات على الكللى هو الاستقراء ، فان كان تاماً فهو الاستقراء التام ، وهو يفيد اليقين : وإن كان ناقصاً لم يفد اليقين . (فالأول) هو إستقراء جميع الجزئيات والحكم عليه بما وجد في جزئياته . و (الثانى) إستقراء أكثرها ، وذلك كقول القائل : الحيوان إذا اكل حرك فكه الأسفل ، لأنا استقريناها فوجدناها هكذا ، فيقال له التماسح يحرك الاعلى .

سم قالوا : إن القياس ينقسم إلى «اقتراضي واستثنائي» فالاستثنائي ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل . والاقتراضي ما تكون فيه بالقوة : كالألف من القضايا المحلية . كقولنا كل نبيذ مسكروكل مسكر حرام . والاستثنائي ما يؤلف من الشرطيات ، وهو نوعان :

(أحدهما) متصلة - كقولنا إن كانت الصلاة صحيحة ، فالصلى متطهر - واستثناء عين للقدم ، ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ، ينتج نقيض المقدم .

و (الثاني) المنفصلة وهي : إما مانعة الجمع والخلو . كقولنا العدد إما زوج وإما فرد ؛ فان هذين لا يجتمعان ؛ ولا يخلو العدد عن أحدهما ، وإما مانعة الجمع فقط ؛ كقولنا هذا إما اسود وإما ابيض اي : لا يجتمع السواد والابيض . وقد يخلو الحل عنها ، وإما مانعة الخلو فهي التي يمتنع فيها عدم الجزئين جميعاً ولا يمتنع اجتماعهما وقد يقولون مانعة الجمع والخلو هي الشرطية الحقيقية ؛ وهي مطابقة للنقيضين في الصوم والخصوص ؛ ومانعة الجمع ؛ هي أخص من النقيضين ؛ فان الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان وهما اخص من النقيضين . وإما مانعة الخلو فلها اعم من النقيضين ، وقد يصب عليهم تمثيل ذلك ؛ بخلاف النوعين الأولين ؛ فان امثالها كثيرة .

ويعملونه بقول القائل : هذا ركب البحر ولا يفرق فيه ، اي لا يخلو

منها ، فانه لا يفرق الا اذا كان في البحر ، فلما ان لا يفرق فيه وحينئذ لا يكون را به . ولما أن يكون را كبه وقد يجتمع أن يركب ويفرق . والأمثال كثيرة ، كقولنا هذا حي ، أو ليس بمسلم ، أو قادر أو سميع أو بصير أو متكلم فانه إن وجدت الحياة ، فهو احد القسمين وان عدت عدت هذه الصفات . وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك ، فكذلك إذا قيل هذا منطهر أو ليس بمصل ، فانه إن عدت الصلاة عدت الطهارة . وان وجدت الطهارة فهو القسم الآخر ، فلا يخلو الأمر منها .

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشروطه ، فانه اذا ردد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط ، كان ذلك مانعاً من الخلو ؛ فانه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه ، واذا عدم عدم الشرط ، فصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط .

ثم قسموا الاقتراضي الى الاشكال الاربعة — تكون الحد الاوسط اما محمولاً في الكبرى موضوعاً في الصغرى — وهو الشكل الطبيعي ، وهو ينتج للمطالب الاربعة الجزئي والكلّي ، والايجابي والسلبّي . ولما ان يكون الاوسط محمولاً فيها ، وهو الثاني ولا ينتج الا السلب ، ولما ان يكون موضوعاً فيها ولا ينتج الا الجزئيات ، والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلّي ، لكنه بعيد عن الطبع . ثم اذا ارادوا بيان الاتّاج الثاني والثالث وغير ذلك من المطالب ، احتاجوا الى الاستدال بالتقيض والعكس وعكس التقيض ، فانه يلزم من صدق

القضية كذب نقيضها ، وصدق عكسها للمستوى ، وعكس نقيضها فاذا
صدق قولنا : ليس احد من الحجاج بكافر ، صح قولنا ليس احد من
الكفار بحاج .

فنقول هذا الذي قالوه : اما ان يكون باطلا ، واما ان يكون تطويلا
يبعد الطريق على للمستدل . فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، او طريق
طويل يتعب صاحبه حتى يصل الى الحق ، مع امكان وصوله بطريق قريب ،
كما كان يمثل بعض سلفنا بمنزلة من قيل له : اين اذنك فرجع بده رفعا شديدا
ثم ادارها الى اذنه اليسرى ، وقد كان يمكنه الاشارة الى اليمنى أو اليسرى
من طريق مستقيم . وما احسن ما وصف الله به كتابه بقوله : (إن هذا القرآن
يهدي للتي هي أقوم) فأقوم الطريق إلى أشرف اللطالبا ما بث الله به رسوله
وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض ، واعوجاج طريقهم ، وطولها
في البعض الآخر إنما توصلهم إلى أمر لا ينبغي من عذاب الله . فضلا
عن ان يوجب لهم العادة ، فضلا عن حصول الكمال للأنفس
البشرية بطريقهم .

بيان ذلك : ان ما ذكروه من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتشليل
حصر لادليل عليه ؛ بل هو باطل . فقولهم ايضا : ان العلم للطلوب لا يحصل
الا بقتدمتين لا يزيد ولا ينقص ، قول لا دليل عليه بل هو باطل . واستدلنا لهم
على الحصر بقولهم : اما أن يستدل بالكلية على الجزئي ، أو بالجزئي على الكل .

أو بأحد الجزئين على الآخر ، والاول هو القياس ، والثاني هو الاستقراء ،
والثالث هو التمثيل .

فيقال : لم تقيموا دليلاً على انحصار الاستدلال في الثلاثة ؛ فانكم اذا
عنيتم بالاستدلال بجزئى على جزئى ، قياس التمثيل ، لم يكن ما ذكرتموه حاصراً .
وقد بقي الاستدلال بالكلي على الكلي لللازم له ، وهو للطابق له في العموم
والخصوص ، وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى لللازم له بحيث يلزم من
وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه . فان هذا ليس مما سميتوه قياساً
ولا استقراء ولا تمثيلاً وهذه هي الآيات .

وهذا كالأستدلال بطلوع الشمس على النهار ، وبالنهار على طلوع الشمس
فليس هذا استدلالاً بكلي على جزئى ، بل الاستدلال بطلوع معين على نهار
معين استدلال بجزئى على جزئى ، وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلال
بكلي على كلي ، وكذلك الاستدلال — بالكواكب على جهة الكعبة استدلال
بجزئى على جزئى ، كالأستدلال بالجدي وبنات نعش والكوكب الصغير القريب
من القطب الذي يسميه بعض الناس القطب ، وكذلك بظهور كوكب على
ظهور نظيره في العرض ، والأستدلال بطلوعه على غروب آخر ، وتوسط
آخر ، ونحو ذلك من الأدلة التى اتفق عليها الناس . قال تعالى : (وبالتجيم
م يهتدون) .

والاستدلال على المواقيت والأمكنة بالامكنة أمر اتفق عليه العرب والعجم وأهل الملل والفلاسفة . فإذا استدلل بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقاً ومغرباً ويمناً وشمالاً من الكواكب . كان استدلالاً بجزئى على جزئى لتلازمها . وليس ذلك من قياس التمثيل . فان قضى به قضاء كلياً كان استدلالاً بكلى على كلى . وليس استدلالاً بكلى على جزئى . بل بأحد الكلين المتلازمين على الآخر . ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها عن بعض . وعلم ما يقارن منها طلوع الفجر . استدلل بما رآه منها على ما مضى من الليل . وما بقى منه . وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . ومن علم الجبال والانهار والرياح استدلل بها على ما يلازمها من الامكنة .

ثم اللزوم إن كان دائماً لا يعرف له ابتداء . بل هو منذ خلق الله الارض : كوجود الجبال والانهار العظيمة : النيل . والفرات . وسيحان . وجيحان . والبحر . كان الاستدلال مطرداً .

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة مثل الكعبة . شرفها الله تعالى . فان الحليل بناها . ولم تزل معظمة لم يعل عليها جبار قط . استدلل بها بحسب ذلك فيستدل بها وعليها . فان أركان الكعبة مقابلة لجهات الارض الاربع : الحجر الاسود يقابل المشرق . والغربى — الذى يقابله ويقال له : الشامى — يقابل المغرب . واليمانى يقابل الجنوب . وما يقابله يقال له العراقى — إذا قيل

للذي يليه من ناحية الحجر الشامي وان قيل لذلك الشامي قيل لهذا العراق فهذا الشامي العراقي يقابل الشمال ، وهو يقابل القطب وحينئذ فيستدل بها على الجهات ، ويستدل بالجهات عليها .

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة كالابنية التي في الامصار والاشجار كان الاستدلال بها بحسب ذلك . فيقال علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا ، وهما متلازمان مدة من الزمان . فهذا وأمثاله استدلال باحد التلازمين على الآخر ، وكلاهما معين جزئي ، وليس هو من قياس التمثيل .

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا : الدليل هو المرشد إلى المطلوب ، وهو الموصل إلى المقصود ، وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بللطوب ، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم ، أو الى اعتقاد راجح . ولهم نزاع اصطلاحي هل يسمى هذا الثاني دليلاً ، او يخص باسم الامارة ، والجمهور يسمون الجميع دليلاً . ومن أهل الكلام من لا يسمي بالدليل إلا الاول .

ثم الضابط في الدليل ان يكون مستلزماً للمدلول ، فكلما كان مستلزماً لغيره أمكن ان يستدل به عليه ، فان كان التلازم من الطرفين ، امكن ان يستدل بكل منهما على الآخر ، فيستدل للمستدل بما علمه منها على الآخر الذي لم يعلمه . ثم ان كان اللزوم قطعياً ، كان الدليل قطعياً ، وان كان ظاهراً

- وقد يتخلف - كان الدليل ظنياً .

فالأول كدلالة الخلقوات على خالقها سبحانه وتعالى وعلمه وقدرته
ومشيئته ورحمته وحكمته ، فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك ، ووجودها
بدون ذلك ممتنع فلا توجد الادالة على ذلك ، ومثل دلالة خبر الرسول على
ثبوت ما أخبر به من الله ؛ فانه لايقول عليه إلا الحق إذ كان معصوماً في
خبره عن الله لا يستقر في خبره عنه خطأ البتة . فهذا دليل مستلزم لمطلوله
لزوماً واجباً لا ينفك عنه بحال . وسواء كان للزوم المستدل به وجوداً او
عدمًا ، فقد يكون الدليل وجوداً وعدمًا ، ويستدل بكل منها على وجود
وعدم ، فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده ، ويستدل بانتفاء
نقيضه على ثبوته ، ويستدل بثبوت للزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم
على انتفاء للزوم . بل كل دليل يستدل به ، فانه ملازم لمطلوله . وقد دخل في
هذا كل ما ذكره وما لم يذكره . فان ما يسمونه الشرطي للتصل مضمونه الاستدلال
بثبوت للزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء للزوم ، سواء عبر
عن هذا بصيغة الشرط او بصيغة الجزم ؛ فاختلاف صيغ الدليل مع
اتحاد معناه . لا يغير حقيقته . والكلام انما هو في المعاني العقلية لا
في الالفاظ .

فاذا قال القائل : إذا كانت الصلاة صحيحة فالصلي متطهر ، وإن كانت
الشمس طالعة فالهـار موجود . وإن كان الفاعل علماً قادراً فهو حي ونحو ذلك .

فهذا معنى قوله : صحة الصلاة تستلزم صحة الطهارة ، وقوله : يلزم من صحة الصلاة ثبوت الطهارة . وقوله : لا يكون مصلياً إلا مع الطهارة . وقوله : الطهارة شرط في صحة الصلاة ، وإذا عدم الشرط عدم المشروط . وقوله : كل مصل متطهر ، فمن ليس بتطهر فليس بمصل ، وأمثال ذلك من أنواع التأليف للالفاظ والمعاني التي تتضمن هذا الاستدلال من حصر الناس في عبارة واحدة .

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها . إتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول والمبارات والتصورات ، بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان . كما يصيب أهل المنطق اليوناني : تجرد من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجز تصوراً وتعبيراً . ولهذا من كان ذكياً ، إذا تصرف في العلوم ، وسلك مسلك أهل المنطق : طول وضيق وتكلف وتصنف ، وغايته يسان الين وإيضاح الواضح من المي ، وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم .

وكذلك تكلفتهم في حدودهم : مثل حدم للانسان وللشمس بأنها كوكب يطلع نهاراً . وهل من يجد الشمس مثل هذا الحد ونحوه إلا من أجهل الناس . وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس ، ومن لم يعرف الشمس فلما أن يجهل اللفظ فيترجم له . وليس هذا من الحد الذي ذكره ، وإما أن لا يكون رأيهم فهذا لا يرى النهار ولا الكواكب بطريق الأولى .

مع أنه لا بد أن يسمع من الناس ما يعرف ذلك بدون طريقهم . وهم معترفون بأن الشكل الأول من الحملات يفتي عن جميع صور القياس . وتصويره فطري لا يحتاج الى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج الى تصويره على الوجه الذي يزعمونه .

فصل

وأما قولهم : الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان فهذا قول باطل طرداً وعكساً ، وذلك أن احتياج للمستدل الى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس ، فمن الناس من لا يحتاج إلا الى مقدمة واحدة لطلبه بما سوى ذلك . كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك الى استدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة ، ومنهم من يحتاج الى مقدمتين ومنهم من يحتاج الى ثلاث ، ومنهم من يحتاج الى اربع وأكثر ، فمن اراد ان يعرف ان هذا للسكر المعين محرم . فان كان يعرف ان كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين يسكر ام لا ، لم يحتج الا الى مقدمة واحدة . وهو ان يعلم ان هذا مسكر . فاذا قيل له هذا حرام فقال ما الدليل عليه ؟ فقال للمستدل : الدليل على ذلك انه مسكر تم المطلوب .

وكذلك لو تنازع اثنان في بعض انواع الأشربة : هل هو مسكر ام لا ؟

كما يسأل الناس كثيراً عن بعض الأشربة ولا يكون السائل ممن يعلم أنها تسكر
 أو لا تسكر . ولكن قد علم أن كل مسكر حرام ، فإذا ثبت عندنا بخبر من يصدقه
 أو بغير ذلك من الأدلة أنه مسكر علم تحريمه ، وكذلك سائر ما يقع الشك
 في اندراجة تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان . مع العلم بحكم تلك القضية
 كتنازع الناس في الرد والشرنج : هل هما من الميسر أم لا ؟ وتنازعهم في
 التبيذ للتنازع فيه ، هل هو من الحمر أم لا ؟ وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق
 والعناق هل هو داخل في قوله : (قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم) أم لا ؟
 وتنازعهم في قوله : (أو يعفو النبي بيده عقدة الشكاح) هل هو الزوج أو
 الولي المستقل ؟ وأمثال ذلك .

وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين ، لمن لم يعلم أن التبيذ للمسكر للتنازع
 فيه محرم ، ولم يعلم أن هذا المصين مسكر ، فهو لا يعلم أنه محرم ، حتى
 يعلم أنه مسكر ، ويعلم أن كل مسكر حرام . وقد يعلم أن هذا مسكر ، ويعلم
 أن كل مسكر حرام ، لكن لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الحمر لقرب
 عهده بالاسلام ، أو لنشأته بين جهال أو زنادقة يشكون في ذلك ، أو يعلم أن
 النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر حرام » أو يعلم أن هذا حرام ، وأن
 النبي صلى الله عليه وسلم حرم الحمر ؛ لكن لم يعلم أن محمداً رسول الله ، أو لم
 يعلم أنه حرمها على جميع المؤمنين ؛ بل ظن أنه أباحها لبعض الناس ، فظن أنه
 منهم . فمن ظن أنه أباح شربها للتداوي أو غير ذلك . فهذا لا يكفيه في العلم

بتحريم هذا التمييز للمسكر تحريماً عاماً ، الا ان يعلم انه مسكر وانه خمر . وان النبي صلى الله عليه وسلم حرم كل مسكر . وانه رسول الله حقاً ، فما حرمه حرمه الله ، وانه حرمه تحريماً عاماً لم يجه للتداوي او للتأنيذ .

ومما يبين ان تخصيص الاستدلال بمقدماتين باطل ، انهم قالوا في حد القياس الذي يشمل البرهاني والخطابي والجدلي والشعري والسوفسطائي : انه قول مؤلف من اقوال ، او عبارة عما ألف من اقوال ، اذا سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر . قالوا : واحترزنا بقولنا : من اقوال عن القضية الواحدة التي تستلزم لذاتها صدق عكسها وعكس نقيضها ، وكذب نقيضها وليست قياساً . قالوا : ولم نقل مؤلف من مقدمات لأننا لا يمكننا تعريف للمقدمة من حيث هي مقدمة الا بكونها جزء القياس ، فلو اخذناها في حد القياس كان دوراً . والقضية الخبرية اذا كانت جزء القياس سموها مقدمة ، وإن كانت مستفادة بالقياس سموها نتيجة ، وان كانت مجردة عن ذلك سموها قضية ، وتسمى ايضاً قضية مع نسبتها نتيجة ومقدمة . وهي الخبر وليست هي المبتدأ والخبر في اصطلاح النحاة . بل اهم منه . فان المبتدأ والخبر لا يكون الا جملة اسمية والقضية تكون جملة اسمية وفعلية ، كما لو قيل قد كذب زيد ومن كذب استحق التعزير .

وللقصود هنا اهم ارادوا بالقول — في قولهم القياس قول مؤلف من اقوال — القضية التي هي جملة تامة خبرية ، لم يريدوا بذلك المفرد الذي هو

الحد . فان القياس مشتمل على ثلاثة حدود : اصغر واوسط واكبر . كما اذا قيل : التبيذ للتنازع فيه مسكر وكل مسكر حرام ، فالتبيذ والمسكر والحرام كل منها مفرد وهي الحدود في القياس . فليس مرادهم بالقول هذا . بل مرادهم ان كل قضية قول : كما فسروا مرادهم بذلك .

ولهذا قالوا : القياس قول مؤلف من اقوال : اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . واللازم انما هي النتيجة ، وهي قضية وخبر وحجة تامة وليست مفرداً . ولذلك قالوا : القياس قول مؤلف : فسموا مجموع القضيتين قولاً . واذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من اقوال وهي القضايا لم يجب ان يراد بذلك قولان فقط : لان لفظ الجمع اما ان يكون متاولاً للاتين فصاعداً كقوله : (فان كان له اخوة فلائمه السدس) ولما ان يراد به الثلاثة فصاعداً ، وهو الاصل عند الجمهور . ولكن قد يراد به جنس العدد ، فيتناول الاتين فصاعداً ولا يكون الجمع مختصاً باتين .

فاذا قالوا : هو مؤلف من اقوال ان ارادوا جنس العدد كان هذا المعنى من اثنتين فصاعداً . فيجوز ان يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات واربع مقدمات فلا يختص بالاثنتين . وان ارادوا الجمع الحقيقي . لم يكن مؤلفاً الا من ثلاث فصاعداً . وم قطعاً ما ارادوا هذا . لم يبق الا الاول .

فاذا قيل : هم يلتزمون ذلك . ويقولون : نحن نقول اقل ما يكون القياس

من مقدمتين . وقد يكون من مقدمات .

فيقال ولا هذا خلاف ما في كتبكم فانكم لا تلتزمون الا مقدمتين فقط .
وقد صرحوا أن القياس للوصول إلى المطلوب . سواء كان اقترانياً او استثنائياً ،
لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليها ، وعللوا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد
على جزئين مبتدأ وخبر . فان كان القياس اقترانياً ، فكل واحد من جزئي
المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمة منه : أي يكون فيها إما مبتدأ وإما خبراً ،
ولا يكون هو نفس المقدمة .

قالوا : وليس للمطلوب أكثر من جزئين ، فلا يفتقر الى أكثر
من مقدمتين . وإن كان القياس استثنائياً فلا بد فيه من مقدمة شرطية متصلة
او منفصلة تكون مناسبة لكل المطلوب أو نقيضه ، فلا بد من مقدمة استثنائية
فلا حاجة الى ثالثة .

قالوا : لكن ربما أدرج في القياس قول زائد على مقدمتي القياس ، إما غير
متعلق بالقياس أو متعلق به . وللتعلق بالقياس إما لترويج الكلام وتحسينه أو
ليان اللقمتين او إحداها . ويسمون هذا القياس المركب .

قالوا : وحاصله يرجع إلى اقيسة متعددة سبقت لبيان مطلوب واحد ؛ إلا
ان القياس للبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً ، والباقي

ليان مقدمات القياس . قالوا : ربما حذفوا بعض مقدمات القياس إما تعويلاً على فهم النحن لها أو لترويض المغلطة حتى لا يطلع على كذبها عند التصريح بها .

قالوا : ثم ان كانت الأقيسة لبيان المقدمات ، قد صرح فيها بنتائجها ، فيسمى القياس مفصلاً والا فصول . ومثلوا الموصول بقول القائل : كل انسان حيوان وكل حيوان جسم وكل جسم جوهر . فكل انسان جوهر . والمفصول بقولهم : كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم ثم يقول كل حيوان جسم وكل جسم جوهر فكل انسان حيوان فيلزم منها ان كل انسان جوهر .

فيقال لهم : اما المطلوب الذي لا يزيد على جزئين فذاك في المنطوق به . والمطلوب في العقل أعما هو شيء واحد لا اثنان ، وهو ثبوت النسبة الحكيمية او انتفاؤها . وان شئت قلت : انصاف الموصوف بالصفة نفياً او اثباتاً ، وان شئت قلت : نسبة المحمول الى الموضوع والخبر الى المبتدأ نفياً واثباتاً ؛ وامثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود بالقضية . فاذا كانت النتيجة ان التيز حرام او ليس بحرام ؛ او الانسان حساس او ليس بحساس ونحو ذلك . فللمطلوب ثبوت التحريم للتيز او انتفاؤه وكذلك ثبوت الحس للانسان او انتفاؤه . وللقبلة الواحدة اذا ناسبت ذلك

المطلوب حصل بها المقصود . وقلنا التبيذ خمر يناسب المطلوب ، وكذلك قولنا
الانسان حيوان .

فاذا كان الانسان يعلم ان كل خمر حرام ، ولكن يشك في التبيذ للتنازع
فيه هل يسمى في لغة الشارع خمرأ ؟ فقل التبيذ حرام ؛ لانه قد ثبت في
الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « كل مسكر خمر » كانت القضية
وهي قولنا : قد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان كل مسكر خمر » يفيد
تحريم التبيذ ؛ وان كان نفس قوله قد تضمن قضية اخرى . والاستدلال
بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع ، وهي ان ما صححه اهل
العلم بالحديث فقد وجب التصديق بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله ، وان
ما حرمه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو حرام ونحو ذلك . فلو لزم ان نذكر
كل ما يتوقف عليه العلم وان كان معلوما ، كانت المقدمات أكثر من اثنتين ؛
بل قد تكون أكثر من عشر .

وعلى ما قالوه فينبغي لكل من استدلل بقول النبي صلى الله عليه وسلم
ان يقول : النبي حرم ذلك ، وما حرمه فهو حرام . فهذا حرام ، وكذلك :
يقول النبي أوجبه ، وما اوجبه النبي فقد وجب ، فاذا احتج على تحريم
الأمهات والبنات ونحو ذلك ؛ يحتاج ان يقول : ان الله حرم هذا في القرآن
وما حرمه الله فهو حرام . واذا احتج على وجوب الصلاة والزكاة والحج
بمثل قول الله : (والله على الناس حج البيت) يقول : إن الله اوجب الحج في

كتابه . وما اوجه الله فهو واجب . وأمثال ذلك مما يعتبره العقلاء لكنة
وعياً وإيضاحاً للواضح وزيادة قول لا حاجة اليها .

وهذا التطويل الذي لا يفيد في قياسهم نظير تطويلهم في حدودهم :
كقولهم في حد الشمس : انها كوكب تطلع نهاراً . وأمثال ذلك من
الكلام الذي لا يفيد إلا نضييع الزمان واتعاب الازدهان وكثرة الهذيان .
ثم ان الذين يتبعونهم في حدودهم وبراہينهم لا يزالون مختلفين في تحديد الامور
المعروفة بدون تحديدهم ، ويتنازعون في البرهان على امور مستغنية عن
براہينهم .

وقولهم : ليس المطلوب أكثر من جزئين . فلا يقتصر الى أكثر من
مقدمتين فيقال : ان اردتم ليس له الا اسمان مفردان ؛ فليس الامر كذلك
بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة ؛ مثل من شك في التيذ هل هو
حرام بالنص ام ليس حراماً بالنص ولا قياس . فاذا قال الجيب : التيذ حرام بالنص
كان المطلوب ثلاثة اجزاء . وكذلك لو سأل هل الاجماع دليل قطعي ؟ فقال :
الاجماع دليل قطعي ، كان المطلوب ثلاثة اجزاء . واذا قال : هل الانسان
جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق ام لا ؟ فالمطلوب هنا ستة اجزاء .

وفي الجملة فال موضوع والحمول الذي هو مبتدا وخبر ، وهو جملة خبرية
قد تكون جملة مركبة من لفظين ، وقد تكون من ألفاظ متعددة اذا كان

مضمونها مقيداً بقيود كثيرة . مثل قوله تعالى : (والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه) وقوله تعالى : (ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله) وقوله : (والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم) وامثال ذلك من القيود التي يسميها النحاة الصفات والطف والاحوال وظرف المكان وظرف الزمان ونحو ذلك .

واذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين ، بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة وان اريد ان للطلب ليس الا معنيان سواء عبر عنها بلفظين او ألفاظ متعددة ، قيل : وليس الامر كذلك . بل قد يكون المطلوب معنى واحداً ، وقد يكون معنيين ، وقد يكون معان متعددة ، فان المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم المناظر ، وكل منها قد يطلب معنى واحداً ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معاني ، والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد ، وقد تكون بلفظين وقد تكون بأكثر . فاذا قال : النيد حرام ، فقليل : له نعم ! كان هذا اللفظ وحده كافياً في جوابه ، كما لو قيل له : هو حرام .

فان قالوا : القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايا . كما ذكرتموه من التمثيل بالانسان ؛ فان هذه القضية الواحدة في تقدير خمس قضايا وهي خمس مطالب ، والتقدير : هل هو جسم ام لا ؟ وهل هو حساس ام لا ؟ وهل

هو نام ام لا ؟ وهل هو متحرك ام لا ؟ وهل هو ناطق ام لا ؟ وكذلك فيما تقدم هل التثنية حرام ام لا ؟ واذا كان حراماً فهل تحريمه بالنص او بالقياس ؟ فيقال : اذا رضيتُم بمثل هذا وهو ان تجعلوا الواحد في تقدير عدد فالمفرد قد يكون في معنى قضية . فاذا قال : التثنية المسكر حرام ، فقال المجيب : نعم ؛ فلفظ نعم في تقدير قوله : هو حرام : وان قال : ما الدليل عليه ؟ فقال : تحريم كل مسكر او ان كل مسكر حرام . وقول النبي صلى الله عليه وسلم « كل مسكر حرام » ونحو ذلك من العبارات التي جعل الدليل فيها اسماً مفرداً ، وهو جزء واحد ، لم يجعله قضية مؤلفة من اسمين مبتدأ وخبر ، فان قوله تحريم كل مسكر اسم مضاف . وقوله : ان كل مسكر حرام بالفتح مفرد ايضاً ؛ فان ان وما في خبرها في تقدير المصدر المفرد ، وان المكسورة وما في خبرها جملة تامة .

وكذلك اذا قلت : الدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم او الدليل عليه النص ، او اجماع الصحابة ، او الدليل عليه الآية الفلانية ، او الحديث الفلاني ؛ او الدليل عليه قيام المقضى للتحريم السالم عن المعارض المقاوم ، او الدليل عليه انه مشارك لحمر العنب فيما يستلزم التحريم ، وامثال ذلك فيما يعبر فيه عن الدليل باسم مفرد لا بالقضية التي هي جملة تامة .

ثم هذا الدليل الذي عبر عنه باسم مفرد هو اذا فصل عبر عنه بالفاظ متعددة .

والمقصود ان قولكم : ان الدليل الذي هو القياس لا يكون الاجزئين فقط ، ان اردتم لفظين فقط ، وان مازاد على لفظين فهو اداة لا دليل واحد لان ذلك اللفظ الموصوف بصفات يحتاج كل صفة الى دليل .

قيل لكم : وكذلك يمكن ان يقال في اللفظين : هما دليلان لا دليل واحد ؛ فان كل مقدمة تحتاج الى دليل ، وحينئذ فتخصيص العدد بأتين دون ما زاد تحكم لا معنى له ، فانه اذا كان للمقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لا يحصل الا بلفظين وقد لا يحصل الا بثلاثة أو بأربعة واكثر ، فجعل الجاعل اللفظين هما الأصل الواجب دون ما زاد وما نقص ، وأن الزائد ان كان في المطلوب جعل مطالب متعددة ، وان كان في الدليل تذكر مقدمات ، جعل ذلك في تقدير اقيسة متعددة تحكم محض ، ليس هو اولى من ان يقال : بل الاصل في المطلوب ان يكون واحداً ودليله جزءاً واحداً ، فاذا زاد المطلوب على ذلك جعل مطلوبين او ثلاثة او اربعة بحسب دلالاته ، وهذا اذا قيل فهو احسن من قولهم ؛ لان اسم الدليل مفرد فيجعل معناه مفرداً ، والقياس هو الدليل .

ولفظ « القياس » يقتضي التقدير ، كما يقال قست هذا بهذا ، والتقدير يحصل بواحد ؛ واذا قدر بأتين وثلاثة يكون تقديرين وثلاثة لا تقديراً واحداً ، فتكون تلك التقديرات اقيسة لا قياساً واحداً ، فجعلهم مازاد على الايتين من المقدمات في معنى اقيسة متعددة ، وما نقص عن الايتين نصف

قياس لا قياس ! تلم : اصطلاح محض لا يرجع الى معنى معقول ، كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة للماهية والوجود بمثل هذا التحكم .

وحينئذ فيعلم ان القوم لم يرجعوا فيما سموه حداً وبرهاناً الى حقيقة موجودة ولا امر معقول ، بل الى اصطلاح مجرد . كتنازع الناس في « العلة » هل هي اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يتخلف عنها بحال فلا يقبل النقيض والتخصيص ، او هو اسم لما يكون مقتضياً للمعلول ؛ وقد يتخلف عنه المعلول لفوات شرط او وجود مانع ، وكاصطلاح بعض اهل النظر والجدل في تسمية احدهم « الدليل » لما هو مستلزم للمدلول مطلقاً ، حتى يدخل في ذلك عدم المعارض ، والآخر يسمي الدليل لما كان من شأنه ان يستلزم للمدلول ، وانما يتخلف استلزامه لفوات شرط او وجود مانع . وتنازع اهل الجدل هل على المستدل ان يتعرض في ذكر الدليل لتبيين المعارض جملة او تفصيلاً حيث يمكن التفصيل ، او لا يتعرض لاجملة ولا تفصيلاً ، او يتعرض لتبينه جملة لا تفصيلاً .

وهذه امور وضعية اصطلاحية بمنزلة الالفاظ التي يصطلح عليها الناس للتعبير عما في انفسهم ليست حقائق ثابتة في انفسها لامور معقولة تتفق فيها الامم كما يدعي هؤلاء في منطقهم . بل هؤلاء الذين يجعلون العلة والدليل يراد به هذا او هذا اقرب الى المعقول من جعل هؤلاء الدليل لا يكون الا من مقدمتين ، فان هذا تخصيص لعدد دون عدد بلا موجب ، واولئك

لحظوا صفات ثابتة في العلة والدليل . وهو وصف التمام او مجرد الاقتضاء
فكان ما اعتبره اولئك اولى بالحق والعقل مما اعتبره هؤلاء الذين لم يرجعوا
الا الى مجرد التبحر .

ولهذا كان العقلاء العارفون بصفون منطقهم ، بأنه امر اصطلاحي ، وضعه
رجل من اليونان لا يحتاج اليه العقلاء ؛ ولا طلب العقلاء ؛ للعلم موقوفاً عليه
كما ليس موقوفاً على التعبير بلفاتهم ، مثل : فيلاسوفيا ؛ وسوفسطيقا ، وانو
لوطيقا ، واتولوجيا ، وقاطينوريس . ونحو ذلك من لفاتهم التي يعبرون بها عن
معانيهم فلا يقول احد ان سائر العقلاء محتاجون الى هذه اللغة . لا سيما من
كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لا كل مراتب البيان اللينة لما تتصوره
الاذهان بأوجز لفظ واكمل تعريف .

وهذا مما احتج به ابو سعيد السيرافي في مناظرته للمشهوره «متى»
الفيلسوف : لما اخذ «متى» يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء اليه . ورد
عليه ابو سعيد بعدم الحاجة اليه وان الحاجة انما تدعو الى تعلم العربية : لان
اللغاتي فطرية عقلية لا تحتاج الى اصطلاح خاص بخلاف اللغة المتقدمة التي
يحتاج اليها في معرفة ما يحجب معرفته من اللغاتي فانه لا بد فيها من التعلم :
ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضا على
الكفاية بخلاف المنطق .

ومن قال من المتأخرين : ان تعلم المنطق فرض على الكفاية ؛ او انه من شروط الاجتهاد ؛ فانه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق . وفساد هذا القول معلوم بالاضرار من دين الاسلام . فان افضل هذه الامة من الصحابة والتابعين لهم باحسان وائمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم وبكل علمهم واعانتهم قبل ان يعرف المنطق اليوناني . فكيف يقال : انه لا يوثق بالعلم ان لم يوزن به او يقال ان فطر بني آدم في الغالب لم تستقم الا به ؟ !

فان قالوا : نحن لا نقول ان الناس يحتاجون الى اصطلاح المنطقيين ، بل الى المعاني التي توزن بها العلوم .

قل لارب ان المجهول لا يعرف الا بالمعلومات ؛ والناس يحتاجون الى ان يزونا ما جهلوه بما علموه وهذا من الموازين التي انزلها الله حيث قال : (الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان) وقال : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان) . وهذا موجود عند امتنا وغير امتنا ؛ نحن لم نسمع قط بمنطق اليونان ؛ فلم ان الامم غير محتاجة الى المعاني المنطقية التي عبروا عنها بلسانهم ؛ وهو كلامهم في العقولات الثانية ؛ فان «موضوع المنطق» هو المعقولات من حيث يتوصل بها إلى علم ما لم يعلم فانه ينظر في احوال المعقولات الثانية وهي النسب الثانية للماهيات من حيث هي مطلق تعرض لها ان كانت موصلة الى تحصيل ما ليس بمحصل ، او معينة في ذلك لاعلى وجه جزئي بل على قانون كلي ويدعون ان صاحب المنطق ينظر في جنس الدليل ؛ كما

ان صاحب اصول الفقه ينظر في الدليل الشرعي ومرتبته فيميز ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي . وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجع على المرجوح عند التعارض ؛ وم يزعمون ان صاحب المنطق ينظر في الدليل المطلق الذي هو اعم من الشرعي ؛ ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل ؛ ويدعون ان نسبة منطقهم إلى المعاني ؛ كنسبة العروض إلى الشعر وموازن الاموال إلى الاموال ؛ وموازن الاوقات إلى الاوقات ؛ وكنسبة النزاع إلى المنزوعات .

وهذا هو الذي قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء انه باطل ؛ فان منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل ؛ لافي صورة الدليل ولا في مادته ؛ ولا يحتاج ان توزن به المعاني ؛ بل ولا يصح وزن للمعاني به ؛ بل هذه الدعوى من اكذب الدعاوى .

والكلام معهم إنما هو في المعاني التي وضعوها في المنطق ، وزعموا ان التصورات المطلوبة لاتال إلا بها . والتصديقات المطلوبة لاتال إلا بها . فذكروا لمطققهم « اربع دعاوى » : دعوتان سالتان ، ودعوتان موجبتان .

ادعوا أنه لاتال التصورات بغير ما ذكره فيمن الطريق وان التصديقات لاتال بغير ما ذكره فيه من الطريق وهاتان الدعوتان من اظهر الدعاوى كذبا وادعوا ان ما ذكره من الطريق يحصل به تصور الحقائق التي لم تكن متصورة وهذا ايضا باطل . وقد تقدم التنبيه على هذه الدعاوى الثلاثة . وسيأتي

الكلام على دعوائهم الرابعة التي هي أمثل من غيرها . وهي دعوائهم ان برهانهم يفيد العلم التصديقي .

وان قالوا : إن العلم التصديقي او التصوري ايضاً لا ينال بدونهُ . فهم ادعوا ان طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقتين اللتين ذكروها من الحد ، وما ذكروه من القياس . وادعوا ان ما ذكروه من الطريقتين توصلان إلى العلوم التي ينالها بنو آدم بعقولهم ، بمعنى ان ما يوصل لا بد ان يكون على الطريق الذي ذكروه لا على غيره ، فما ذكروه آلة قانونية بها توزن الطرق العلمية ، ويميز بها بين الطريق الصحيحة والفاسدة . فراعاه هذا القانون تعصم النهن أن يزل في الفكر الذي ينال به تصور او تصديق .

هذا ملخص مقالهم .

وكل هذه النعائى كذب في النفي والاثبات : فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ، ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه ، وإن كان في طرقهم ما هو حق ، كما ان في طرق غيرهم ما هو باطل فما من احد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاماً إلا ولا بد ان يتضمن ما هو حق . فحق اليهود والنصارى من الحق بالنسبة إلى مجموع ما معهم اكثر مما مع هؤلاء من الحق ، بل ومع المشركين عباد الأصنام من العرب ونحوهم من الحق اكثر مما مع

هؤلاء بالنسبة إلى ماعهم في مجموع فلسفتهم النظرية والعملية للأخلاق والتأزل والمدائن .

ولهذا كان اليونان مشركين كفاراً يعبدون الكواكب والأصنام ، شرأ من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير . ولولا ان الله من عليهم بدخول دين المسيح اليهم ، فحصل لهم من الهدى والتوحيد ما استفادوه من دين المسيح . ماداموا متمسكين بشريعته قبل النسخ والتبديل ، لكانوا من جنس امثالهم من للمشركين . ثم لما غيرت ملة للمسيح صاروا في دين مركب من حنيفة وشرك ؛ بعضه حق وبعضه باطل وهو خير من الدين الذي كان عليه اسلافهم .

وكلامنا هنا في « بيان خلال هؤلاء المتفلسفة » الذين ينون ضلالمهم بضلال غيرهم فيتلقون بالكذب في التثقولات وبالجهل في المحقولات ، كقولهم : ان أرسطو وزير ذي القرنين للذكور في القرآن ؛ لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر ، و ذو القرنين يقال له الاسكندر . وهذا من جهلهم ؛ فان الاسكندر الذي وزرله ارسطو هو ابن فيلبس المقدوني . الذي يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى . وهو اتما ذهب إلى ارض القدس . لم يصل الى السد عند من يعرف اخباره . وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الاصنام ، و ذو القرنين كان موحداً مؤمناً بالله ، وكان متقدما على هذا ، ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا .

ولهذا كان هؤلاء المتفلسفة إنما راجعوا على أبعد الناس عن العقل والدين
 « كالفراطة والباطنية » الذين ركبوا مذهبهم من فلسفة اليونان ودين المجوس
 وظهروا الرافض ، وكجهاال للتصوفة واهل الكلام ، وانما ينفقون في دولة
 جاهلية بعيدة عن العلم والايمان إما كفاراً وإما منافقين ، كما نفق من نفق منهم
 على المنافقين للملاحدة . ثم نفق على المشركين الترك . وكذلك إنما ينفقون
 دائماً على اعداء الله ورسوله من الكفار والمنافقين .

وكلامنا الآن فيما احتجوا به على انه لا بد في الدليل من مقدمتين لا
 أكثر ولا أقل ، وقد علم ضعفه .

ثم انهم لما علموا ان الدليل قد يحتاج إلى مقدمات وقد تكفي فيه مقدمة
 واحدة ، قالوا : إنه ربما أدرج في القياس قول زائد : أي مقدمة ثالثة زائدة
 على مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح كبيان المقدمتين ، ويسمونه المركب . قالوا :
 ومضمونه اقيسة متعددة — سيقت لبيان أكثر من مطلوب واحد إلا ان
 المطلوب منها — بالذات ليس إلا واحداً . قالوا : وربما حذفت إحدى
 المقدمات إما للعلم بها أو لغرض فاسد ، وقسموا المركب إلى
 مفصول وموصول .

فيقال ، هذا اعتراف منكم بأن من اللطالبا ما يحتاج إلى مقدمات ، وما يكفي
 فيه مقدمة واحدة . ثم قلتم ان ذلك الذي يحتاج إلى مقدمات هو في معنى

اقيسة متعددة. فيقال لكم: اذا ادعيتم ان الذي لابد منه إنما هو قياس واحد مشتمل على مقدمتين، وان ما زاد على ذلك هو في معنى اقيسة، كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات. فقولوا ان الذي لابد منه هو مقدمة واحدة. وان ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات. فانما هو لبيان تلك المقدمة. وهذا اقرب إلى العقول. فانه اذا لم يعلم ثبوت الصفة للموصوف وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه، وهو ثبوت الخبر للبندأ، او المحمول للموضوع إلا بوسط بينهما هو الدليل، فالذي لابد منه هو مقدمة واحدة وما زاد على ذلك فقد يحتاج اليه وقد لا يحتاج اليه.

واما دعوى الحاجة الى القياس الذي هو المقدمتان للاحتياج الى ذلك في بعض المطالب، فهو كدعوى الاحتياج في بعضها الى ثلاث مقدمات واربع وخمس؛ للاحتياج الى ذلك في بعض المطالب، وليس تقدير عدد بأولى من عدد.

وما يذكرونه من حذف احدى المقدمتين لوضوحها او لتغليط يوجد مثله في حذف الثالثة والرابعة. ومن احتج على مسألة بمقدمة، لا تكفي وحدها لبيان المطلوب، او مقدمتين او ثلاثة لا تكفي. طوّل بالتهام الذي تحصل به كفاية. واذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل التبع. وعرض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الاستدلال، فمن طلب منه الدليل على تحريم شراب خاص قال: هذا حرام، ف قيل له لم؟ قال: لأنه نبيذ مسكر. فهذه

للمقدمة كافية ان كان المستمع يعلم ان كل مسكر حرام ، اذا سلم له تلك المقدمة وان منعه إياها وقال لا نسلم ان هذا مسكر ، احتاج الى بيانها بخبر من يوثق بخبره او بالتجربة في نظيرها . وهذا قياس تمثيل . وهو مفيد لليقين . فان الشراب الكثير اذا جرب بعضه وعلم انه مسكر . علم ان الباقي منه مسكر . لأن حكم بعضه مثل بعضه . وكذلك سائر القضايا التجريبية . كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروي وأمثال ذلك إنما مبناها على قياس التمثيل : بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية إنما هو بواسطة قياس التمثيل .

وان كان ممن ينازعه في ان التيسر المسكر حرام . احتاج الى مقدمتين . الى اثبات ان هذا مسكر ، وإلى ان كل مسكر حرام . فيثبت الثانية بأدلة متعددة ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم « كل مسكر حرام » و « كل شراب اسكر فهو حرام » . وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال البتع . وشراب يصنع من النرة يقال له للزر . وكان قد اوتى جوامع الكلم فقال : « كل مسكر حرام » . وهذه الاحاديث في الصحيح ، وهي واضعافها معروفة عن النبي صلى الله عليه وسلم تدل على انه حرم كل شراب اسكر .

فان قال : أنا اعلم انه خمر . لكن لا اسلم ان الخمر حرام . او لا اسلم انه حرام مطلقاً ، أثبت هذه المقدمة الثالثة وهم جرا .

وما بين لك ان المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب ، ان

الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه، كما تقدم بيانه؛ ولما كان الحد الاول مستلزماً للاوسط. والاوسط للثالث ثبت ان الاول مستلزم للثالث. فان ملزوم الملزوم ملزوم. ولازم اللازم لازم. فان الحكم لازم من لوازم الدليل. لكن لم يعرف لزومه اياه الا بوسط بينها فالوسط ما يقرن بقولك : لانه . وهذا مما ذكره المنطقيون . وابن سينا وغيره : ذكروا الصفات اللازمة للموصوف - وان منها ما يكون بين اللزوم . وردوا بذلك على من فرق من اصحابهم بين الذاتي واللازم للماهية بأن اللازم ما افتقر الى وسط بخلاف الذاتي . فقالوا له كثير من الصفات اللازمة لا تقتقر الى وسط ، وهي الينة للزوم ، والوسط عند هؤلاء هو الدليل .

واما ما ظنه بعض الناس ان الوسط هو ما يكون متوسطاً في نفس الامر بين اللازم القريب واللازم البعيد ، فهذا خطأ . ومع هذا يستبين حصول المراد على التقديرين ، فنقول اذا كانت اللوازم منهما لزومه للملزوم بين نفسه لا يحتاج الى دليل يتوسط بينهما . فهذا نفس تصويره وتصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته له . وان كان بينها وسط فذلك الوسط ان كان لزومه للملزوم الاول ولزوم الثاني له ينشأ ، لم يفتقر الى وسط ثان . وان كان احد اللزومين غير بين بنفسه ، احتاج الى وسط ، وان لم يكن واحد منهما ينشأ ؛ احتاج الى وسطين ؛ وهذا الوسط هو حد يكفي فيه مقدمة واحدة فاذا طلب الدليل على تحريم التبيذ للمسكر ؛ ف قيل له لانه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال

« كل مسكر خمر » أو « كل مسكر حرام » ، فهذا الأوسط وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يفتقر عند اللزوم لزوم تحريم المسكر له الى وسط ، ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر الى وسط ، فان كل احد يعلم أنه إذا حرم كل مسكر حرم النبيذ للمسكر المتنازع فيه ، وكل مؤمن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا حصر شيئاً حرم . ولو قال الدليل على تحريمه أنه مسكر ، فالحاطب إن كان يعرف ان ذلك مسكر ، والمسكر محرم ، سلم له التحريم ، ولكنه غافل عن كونه مسكراً ، أو جاهل بكونه مسكراً ، وكذلك إذا قال : لأنه خمر ، فان اقرانه خمر ثبت التحريم ، وإذا اقر بعد إنكاره ، فقد يكون جاهلاً فعلم أو غافلاً فذكر ، فليس كل من علم شيئاً كان ذا كراً له .

ولهذا تنازع هؤلاء التطبيقون في العلم بالمقدمتين ، هل هو كاف في العلم بالنتيجة ، أم لا بد من التفطن لأمر ثالث ؟ وهذا الثاني هو قول ابن سينا وغيره . قالوا : لأن الانسان قد يكون عالماً بأن البغلة لا تلد ، ثم يغفل عن ذلك . ويرى بغلة متنفخة البطن . فيقول : أهذه حامل أم لا ؟ فيقال له : اما تعلم انها بغلة ؟ فيقول : بلى . ويقال له : اما تعلم ان البغلة لا تلد ؟ فيقول : بلى . قال غيثذبتفطن لكونها لا تلد . ونازعه الرازي وغيره وقالوا : هذا ضعيف : لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة أخرى لا بد فيها من الاتجاج ، ويكون الكلام في كيفية التامها مع الأولين كالكلام في

كيفية الثام الأولين ، ويفضى ذلك الى اعتبار ما لانهاية له من المقدمات . وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمات : استحال ان يكون شرطاً في الانتاج لأن الشرط مغاير للمشروط . وهنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً . واما حديث البغلة فذلك إنما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمات فقط ، إما الصغرى وإما الكبرى ، اما عند اجتماعهما في الذهن ، فلا نسلم انه يمكن الشك اصلاً في النتيجة .

قلت : و « حقيقة الأمر » ان هذا النزاع ، لزمهم في ظنهم الحاجة الى مقدماتين ، لا في الانتاج لأن الشرط مغاير للمشروط . وليس الأمر كذلك ، بل المحتاج إليه ما به يعلم المطلوب سواء كان مقدمة او اثنين او ثلاثاً ، والمغفول عنه ليس بمعلوم حال البغلة ، فاذا تذكر صار معلوماً بالفعل . وهنا الدليل هو العلم بأن البغلة لا تلد ، وهذه المقدمة كان ذاهلاً عنها فلم يكن علماً بها العلم الذي تحصل به الدلالة ، فان للمغفول عنه لا يدل حيناً يكون مغفولاً عنه ، بل إنما يدل حال كونه مذكوراً . اذ هو بذلك يكون معلوماً علماً حاضراً .

والرب تعالى منزّه عن الغفلة والنسيان ؛ لان ذلك يناقض حقيقة العلم ، كما انه منزّه عن السنة والنوم ، لان ذلك يناقض كمال الحياة والقيومية ، فان النوم اخو الموت ولهذا كان اهل الجنة لا ينامون كما لا يموتون . ولهمون التسبيح كما يلهم احدنا النفس .

والمقصود هنا ان وجه الدليل . العلم بلزوم المدلول له ، سواء سمي استحضاراً او تفتظناً او غير ذلك ، فحتى استحضرت في ذهنه لزوم المدلول له ، علم انه دال عليه . وهذا اللزوم ان كان يبنياً له . والا فقد يحتاج في بيانه الى مقدمة او اثنتين او ثلاث او اكثر . والاوساط تتنوع بتنوع الناس ، فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق هذا . هو الذي يجب ان يكون وسطاً في حق الآخر . بل قد يحصل له وسط آخر ، فالوسط هو الدليل وهو الواسطة في العلم بين اللازم والملزوم ، وهما المحكوم والمحكوم عليه فان الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكماً له والواسط — التي هي الأدلة — مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية ، كما اذا كان الوسط خبراً صادقاً ، فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا . واذا روي الهلال ، وثبت عند دار السلطان وتفرق الناس فأشاعوا ذلك في البلد ، فكل قوم يحصل لهم العلم بخبر من غير المخبرين الذين اخبروا غيرهم . والقرآن والسنة الذي بلغه الناس عن الرسول بلغ كل قوم بوسائط غير وسائط غيرهم ، لاسيما في القرن الثاني والثالث . فهؤلاء لهم مقرنون ومعلمون وهؤلاء مقرنون ومعلمون . وهؤلاء كلهم وسائط وهم الأوساط بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله ، وهم الذين دلوم على ذلك بأخبارهم وتعليمهم .

وكذلك للمعلومات التي تال بالعقل او الحس اذا نبه عليها منه او ارشد اليها مرشد ، وامان جعل الوسط في اللوازم هو الوسط في نفس ثبوتها

للموصوف . فهذا باطل من وجوه كما قد بسط في موضعه وبتقدير صحته :
فالوسط الذهني اعم من الخارجي كما ان الدليل اعم من العلة : فكل علة
يمكن الاستدلال بها على العلول : وليس كل دليل يكون علة في نفس الامر
وكذلك ما كان متوسطاً في نفس الامر امكن جعله متوسطاً في ذهن فيكون
دليلاً ولا ينعكس لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للملول فالعلة للمستلزمة
للملول يمكن الاستدلال بها : والوسط الذي يلزم الملزوم ويلزمه اللازم
البعيد هو مستلزم لذلك اللازم فيمكن الاستدلال به ، فتبين انه على كل
تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتاج إلى غيرها ،
وقد لا يمكن إلا بمقدمات فيحتاج إلى معرفتين ، فان تخصيص الحاجة
بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكم محض . ولهذا لا تجد في سائر طوائف
العقلاء ومضني العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل
ويجتهد في رد الزيادة إلى اثنتين . وفي تكميل النقص يجعله مقدمتين . إلا
اهل منطق اليونان ، ومن سلك سبيلهم : دون من كان باقياً على فطرته
السليمة أو سلك مسلك غيرهم كالمهاجرين والأنصار والتابعين لهم باحسان .
وسائر أئمة المسلمين وعلمائهم ونظامهم وسائر طوائف الملل .

وكذلك اهل النحو والطب والهندسة لا يدخل في هذا الباب إلا من
اتبع في ذلك هؤلاء المتطقيين ، كما قلدهم في الحدود المركبة من الجنس
والفصل وما استفادوا بما تلقوه عنهم علماء إلا عما يستغنى عن باطل كلامهم أو ما

يضر ولا ينفع ، لما فيه من الجهل او التطويل الكثير .

ولهذا لما كان الاستدلال تارة بقف على مقدمة وتارة على مقدمتين وتارة على مقدمات ؛ كانت طريقة نظار المسلمين ان يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ؛ ولا يلتزمون في كل استدلال ان يذكروا مقدمتين ؛ كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين ، بل كتب نظار المسلمين وخطبائهم ، وسلوكهم في نظرم لأنفسهم ؛ ومناظرتهم لغيرهم تعليماً وارشاداً ومجادلة على ما ذكرت ؛ وكذلك سائر اصناف العقلاء من اهل اللل وغيرهم إلا من سلك طريق هؤلاء .

وما زال نظار المسلمين يعيرون طريق اهل المنطق ؛ ويبينون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ؛ ويبينون أنها إلى افساد النطق العقلي واللسانی اقرب منها إلى تقويم ذلك . ولا يرضون ان يسلكوها في نظرم ومناظرتهم ، لامع من يوالونه ولا مع من يعادونه .

وإنما كثر استعمالها من زمن « ابي حامد » . فانه ادخل مقدمة من المنطق اليوناني في اول كتابه « المستقصى » وزعم انه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق . وصنف فيه « معيار العلم » و « محك النظر » ؛ وصنف كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ذكر فيه خمس موازين : الثلاث الحملات ؛ والشرطي المتصل والشرطي المنفصل . وغير عباراتها إلى امثلة اخذها من كلام المسلمين

وذكر انه خاطب بذلك بعض اهل التعليم ، وصنف كتابا في تهاقهم ، وبين كفرهم بسبب مسألة قدم العالم وإنكار العلم بالجزئيات وإنكار المعاد ؛ وبين في آخر كتبه ؛ ان طريقهم فاسدة ؛ لا توصل الى يقين ؛ وفيها اكثر مما ندم طريقة للتكلمين . وكان اولاً يذكر في كبه كثيراً من كلامهم ؛ إما بعبارتهم ؛ وأما بعبارته اخرى . ثم في آخر امره بالغ في ذمهم ؛ وبين ان طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها اعظم من طريق التكلمين ؛ ومات وهو مشتغل بالخاري ومسلم . والنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ؛ ما حصل له مقصوده ؛ ولا ازال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة ؛ ولم يغن عنه للنطق شيئاً .

ولكن بسبب ما وقع منه في اثناء عمره وغير ذلك ، صار كثير من النظائر يدخلون النطق اليوناني في علومهم ، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن انه لا طريق إلا هذا ، وان ما ادعوه من الحد والبرهان هو امر صحيح مسلم عند العقلاء ولا يعلم انه مازال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيرون ذلك ويطعنون فيه . وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة وجمهور المسلمين يعيرونه عيباً بجملها لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في اهلها مما يناقض العلم والايمان ويفضي بهم الحال الى انواع من الجهل والكفر والضلال .

والمقصود هنا ان ما يدعونه من توقف كل مطلوب على مقدمتين لا اكثر

ليس كذلك ، وم بسمون القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه قياس الضمير ويقولون انها قد تحذف إما للعلم بها ، وإما غلطاً أو تغليطاً . فيقال إذا كانت معلومة ، كانت كغيرها من المقدمات المعلومة . وحينئذ فليس اضمار مقدمة بأولى من اضمار ثنتين وثلاث واربع : فان جاز ان يدعي في الدليل الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة ، ان الأخرى تضرر محذوفة ، جاز ان يدعي فيما يحتاج إلى ثنتين ان الثالثة محذوفة ، وكذلك فيما يحتاج الى ثلاث وليس لذلك حد ، ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك ، ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بآيين العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ، ما يوجد في كلام أهل اللطوق ، بل من سلك طريقهم كان من المضيقين في طريق العلم عقولاً وألسنة ، ومعانيهم من جنس الفاظهم تجديفها من الركة والعي نالاً برضاء عاقل .

وكان يعقوب بن اسحق الكندي فيلسوف الاسلام في وقته ، اغني الفيلسوف الذي في الاسلام ، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين ، كما قالوا : لبعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا : ابن سينا من فلاسفة الاسلام ؟ فقال : ليس للإسلام فلاسفة . كان يعقوب يقول في أثناء كلامه ، العدم فقد وجود كذا ، وأنواع هذه الإضافات . ومن وجد في بعض كلامه فصاحة أو بلاغة كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره . فلما استفاد من المسلمين من عقولهم وألسنتهم ، وإلا فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عما تعلمه من المسلمين

لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم ، وم أكثر ما ينفقون على من لم يفهم ما يقولونه ، ويعظمهم بالجليل والوهم ، أو يفهم بعض ما يقولونه أو أكثره أو كله مع عدم تصوره في تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وما يعرف بالعقول السليمة ، وما قاله سائر العقلاء مناقضاً لما قالوه . وهو إنما وصل إلى متبهى أمرهم بعد كلفة ومشقة واقترب بها حسن ظن . فتورط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله . ثم ان تداركه الله بعد ذلك كما اصاب كثيراً من الفضلاء الذين احسنوا بهم الظن ابتداء ، ثم انكشف لهم من ضلالهم ، ما اوجب رجوعهم عنهم وتبرأهم منهم . بل وردم عليهم الإتي من الضلال . وضلالهم في الألهيات ظاهر لأكثر الناس . ولهذا كفرم فيها نظار المسلمين قاطبة .

وإنما المنطق التبس الأمر فيه على طائفة لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفوا ما قال سائر العقلاء في تناقضهم فيه ، وانفق ان فيه أموراً ظاهرة مثل الشكل الأول ، ولا يعرفون ان مافيه من الحق لا يحتاج اليهم فيه ، بل طولوا فيه الطريق . وسلكوا الوعر والضيق ، ولم يهتدوا فيه الى ما يفيد التحقيق ، وليس المقصود في هذا المقام بيان ما اخطأوا في إثباته ، بل ما اخطأوا في نفيه حيث زعموا ان العلم النظري لا يحصل إلا ببرهانهم وهو من القياس .

وجعلوا اصناف الحجج « ثلاثة » : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل ، وزعموا ان التمثيل لا يفيد اليقين ، وإنما يفيد القياس الذي تكون مادته

من القضايا التي ذكروها . وقد بينا في غير هذا الموضع : أن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان ، وإن ما حصل بأحدهما عن علم او ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت للمادة واحدة . والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية ، بل إذا كانت المادة ببقية سواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل او صورة قياس الشمول فهي واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقتنائياً او استثنائياً — بمبارتهم او بأي عبارة شئت ، لاسيما في العبارات التي هي خير من عباراتهم واين في العقل ، واوجز في اللفظ وللغى واحد — .

وجد هذا في اظهر الأمثلة اذا قلت : هذا إنسان ، وكل انسان مخلوق . او حيوان ، او حساس ، او متحرك بالارادة ، او ناطق ، او ماشئت من لوازم الانسان ، فان شئت صورت الدليل على هذه الصورة ، وان شئت قلت : هو انسان . فهو مخلوق او حساس او حيوان او متحرك كغيره من الناس ، لا شترأ كلها في الانسانية المستلزمة لهذه الصفات وان شئت قلت هذا انسان والانسانية مستلزمة لهذه الأحكام فهي لازمة له ، وإن شئت قلت : ان كان انساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للانسان : وان شئت قلت : إما ان يتصف بهذه الصفات واما ان لا يتصف ، والثاني باطل : فتعين الأول : لان هذه لازمة للانسان لا يصور وجوده بدونها .

واما الاستقراء فأنما يكون يقينياً : اذا كان استقراء تاماً . وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الافراد . وهذا

ليس استدلالاً بجزئي على كلي ولا بخاص على عام؛ بل استدلال بأحد للتلازمين على الآخر، فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من افراد الكلي العام يوجب ان يكون لازماً لذلك الكلي العام. فقولهم: ان هذا استدلال بخاص جزئي على عام كلي ليس بحق؛ وكيف ذلك. والدليل لابد ان يكون ملازماً للمدلول؛ فانه لو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه؛ ولم يكن للمدلول لازماً له؛ لم يكن اذا علمنا ثبوت ذلك الدليل؛ نعلم ثبوت المدلول معه؛ اذا علمنا انه تارة يكون معه؛ وتارة لا يكون معه؛ فانا اذا علمنا ذلك؛ ثم قلنا انه معه دائماً كنا قد جمعنا بين التقيضين.

وهذا اللزوم الذي نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأى وجه حصل اللزوم. وكما كان اللزوم اقوى واتم واطهر؛ كانت الدلالة اقوى واتم واطهر: كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى، فانه مأمنا مخلوق إلا وهو ملازم خالقه لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه، بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيته وحكمته ورحمته. وكل مخلوق دال على ذلك كله.

واذا كان للمدلول لازماً للدليل، فمعلوم ان اللازم إما ان يكون مساوياً للمازوم، وإما ان يكون اعم منه، فالدليل لا يكون إلا اعم منه واذا قالوا في القياس يستدل بالكلي على الجزئي فليس الجزئي هو الحكم للمدلول عليه، وإنما الجزئي هو الموصوف المخبر عنه بحكم الحكم. فهذا قد يكون أخص من الدليل وقد يكون مساوياً له، بخلاف الحكم الذي هو صيغة هذا، وحكمه الذي اخبر به عنه، فانه لا يكون إلا اعم من الدليل او مساوياً له، فان ذلك هو المدلول اللازم للدليل، والدليل هو لازم للمخبر عنه للموصوف.

فإذا قيل : التبيذ حرام لأنه خمر فكونه خمرأ هو الدليل ، وهو لازم للتبيذ والتحریم لازم للخمر . والقياس المؤلف من المقدمتين اذا قلت كل التبيذ المتازع فيه مسكر او خمر ، وكل خمر حرام . فأنت لم تستدل بالمسكر او الخمر الذي هو كلي على نفس محل النزاع الذي هو أخص من الخمر والتبيذ . فليس هو استدلالاً بذلك الكلي على الجزئي . بل استدلت به على تحريم هذا التبيذ ، فلما كان تحريم هذا التبيذ مندرجا في تحريم كل مسكر قال : من قال انه استدلال بالكلي على الجزئي .

و « التحقيق » ان ما ثبت للكلي فقد ثبت لكل واحد من جزئياته ، والتحریم هو اعم من الخمر ، وهو ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد من جزئياتها فهو استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي . وذلك الدليل هو كالجزئي بالنسبة الى ذلك الكلي ، وهو كلي بالنسبة الى تلك الجزئيات ، وهذا مما لا ينازعون فيه ؛ فان الدليل هو الحد الأوسط ، وهو اعم من الاصغر او مساو له ، والأكبر اعم منه او مساو له ؛ والاكبر هو الحكم والصفة والخبر . وهو محمول النتيجة . والاصغر هو المحكوم عليه للموصوف للبتداء . وهو موضوع النتيجة .

واما قولهم في التمثيل : انه استدلال بجزئي على جزئي . فان اطلق ذلك وقيل : انه استدلال بمجرد الجزئي على الجزئي . فهذا غلط . فان « قياس التمثيل » انما يدل بحد اوسط : وهو اشتراكها في علة الحكم ، او دليل الحكم مع العلة . فانه قياس علة او قياس دلالة .

واما « قياس الشبه » : فاذا قيل به لم يخرج عن احدهما فان الجامع
للمشترك بين الأصل والفرع إما ان يكون هو العلة او ما يستلزم العلة وما
استلزمها لم يكن الاشتراك فيه مقضياً للاشتراك في الحكم ، بل كان المشترك قد
تكون معه العلة ، وقد لا تكون . فلا نعلم صحة القياس ، بل لا يكون صحيحا
إلا إذا اشتراكا فيها . ونحن لانعلم الاشتراك فيها ، الا اذا علمنا اشتراكهما
فيها أو في ملازومها ، فان ثبوت الملازوم يقضي ثبوت السلازم . فاذا قدرنا
انهما لم يشتركا في الملازوم ولا فيها ، كان القياس باطلا قطعاً ، لأنه حينئذ
تكون العلة مختصة بالأصل ، وان لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس ، وقد يعلم
صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع ، وإن لم تعلم عين العلة ولا دليلها
فانه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم واذا كان قياس التمثيل انما
يكون تاماً بانتفاء الفارق . او بابداه جامع . وهو كلي يجمعهما يستلزم الحكم
وكل منها يمكن تصويره بصورة قياس الشمول وهو يتضمن لزوم الحكم للكلي
ولزوم الكلي لجزئياته ، وهذا حقيقة قياس الشمول . ليس ذلك استدلالاً
بمجرد ثبوته لجزئى على ثبوته لجزئى آخر .

فأما إذا قيل : بم يعلم ان المشترك مستلزم للحكم ؟ قيل : بما تعلم به
القضية الكبرى في القياس فيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم
الحد الأكبر له هو لزوم الحكم للجامع المشترك كما تقدم التنبيه على هذا ،
وقد يستدل بجزئى على جزئى ، اذا كانا متلازمين ، او كان احدهما ملازوم

الآخر من غير عكس ، فان كان الزوم عن الذات ، كانت الدلالة على الذات ، وإن كان في صفة او حكم كانت الدلالة على الصفة او الحكم ، فقد تبين ما في حصر من الحلل .

وأما تقسيمهم الى الأنواع الثلاثة ، فكلها تعود الى ما ذكر في استلزام الدليل للمدلول . وما ذكروه في « الاقتراضي » يمكن تصويره بصورة « الاستثنائي » . وكذلك « الاستثنائي » يمكن تصويره بصورة « الاقتراضي » فيعود الأمر الى معنى واحد ، وهو مادة الدليل ، والمادة لا تعلم من صورة القياس الذي ذكروه ، بل من عرف المادة بحيث يعلم ان هذا مستلزم لهذا علم الدلالة ، سواء صورت بصورة قياس او لم تصور ، وسواء عبر عنها بعباراتهم او بغيرها . بل العبارات التي صقلتها عقول المسلمين وألسنتهم غير من عباراتهم بكثير كثير .

و « الاقتراضي » كله يعود الى لزوم هذا لهذا ، وهذا لهذا كذا ذكر ، وهذا بعينه هو « الاستثنائي » المؤلف من التصل والتفصل ؛ فان الشرطي التصل استدلال بالزوم ، بثبوت للزوم الذي هو المقدم وهو الشرط على ثبوت اللازم الذي هو التالي ، وهو الجزاء او باتقاء اللازم وهو التالي الذي هو الجزاء على اتقاء للزوم الذي هو المقدم وهو الشرط .

واما « الشرطي للتفصل » وهو الذي يسميه الاصوليون « السب

والتقسيم ، وقد يسميه ايضا الجدليون « التقسيم والترديد » ، فضمونه الاستدلال بثبوت احد الثقيضين على انتفاء الآخر ، وانتفائه على ثبوته . و « أقسامه أربعة » . ولهذا كان في مانعة الجمع والحلو الاستثناءات الاربعة وهو - انه ان ثبت هذا انتفى نقيضه وكذا الآخر ، وان انتفى هذا ثبت نقيضه وكذا الآخر - ومانعة الجمع الاستدلال بثبوت احد الضدين على انتفاء الآخر والامر ان متساويان ومانعة الحلو فيها تناقض ولزوم ، و التقيضان لا يرتفعان فنمت الحلو منها ، ولكن جزاءها وجود شيء ، وعدم آخر ؛ ليس هو وجود الشيء وعدمه ، ووجود شيء وعدم آخر قد يكون احدهما لازما للآخر ، وان كانا لا يرتفعان لان ارتفاعها يقضي ارتفاع وجود شيء وعدمه معا .

وبالجملة ما من شيء الا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله منافي مضاد لوجوده فيستدل عليه بثبوت ملزومه وعلى انتفائه بانتفاء لازمه ، ويستدل على انتفائه بوجود منافيهِ ، ويستدل بانتفاء منافيهِ على وجوده ، اذا انحصر الامر فيها فلم يمكن عدمها جميعا ، كما لم يمكن وجودها جميعا . وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء وملزومها ولازمها واذا تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات وصورته في انواع صور الأدلة . لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في القياس فضلا عما سموه البرهان ؛ فان البرهان شرطوا له مادة معينة ، وهي القضايا التي ذكروها ، وأخرجوا من الاوليات ما سموه وهميات ، وما سموه مشهورات ، وحكم الفطرة بهما - لا سيما بما سموه وهميات - اعظم من حكمها بكثير من اليقنيات التي جعلوها مواد البرهان .

وقد بسطت القول على هذا وينت كلامهم في ذلك وتناقضهم ، وأنما أخرجوه يخرج به ما ينال به أشرف العلوم من العلوم النظرية والعلوم العملية ، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الأعيان . ولولا أن هذا الموضع لا يتسع لحكاية ألفاظهم في هذا وما أوردته عليهم لذكرته ، فقد ذكرت ذلك كله في مواضع من العلوم الكلية والالهية فاتها هي المطلوبة .

والكلام في « النطق » إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن ان يزل في فكره ، فاحتجنا ان ننظر في هذه الآلة . هل هي كما قالوا ، او ليس الأمر كذلك ؟ ومن شيوخهم من إذا بين له من فساد اقوالهم ، ما يتبين به ضلالهم ، وعجز عن دفع ذلك ، يقول : هذه علوم قد صقلت الأذهان أكثر من الف سنة وقبلها الفضلاء . فيقال له عن هذا اجوبة :

(احدها) : انه ليس الأمر كذلك . فإزال العقلاء الذين هم افضل من هؤلاء ينكرون عليهم ويبينون خطأهم وضلالهم . فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف ، وفي كتب اخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره . فأما ايلم الاسلام فان كلام نظار المسلمين في بيان فساد ما افسدوه من اصولهم المنطقية والالهية بل والطبيعية والرياضية كثير ، قد صنف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين حتى الرافضة .

واما شهادة سائر طوائف اهل الايمان والعلماء بضلالهم وكفرهم فهذا البيان عام لا يدفعه
إلا معاند ، والمؤمنون شهداء الله في الأرض . فاذا كان اعيان الأذكياء
الفضلاء من الطوائف ، وسائر اهل العلم والايمان معنيين بتخطئهم
وتضليلهم إما جملة وإما تفصيلاً ، امتنع ان يكون العقلاء قاطبة تلقوا
كلامهم بالقبول .

(الوجه الثاني) : ان هذا ليس بحجة . فان الفلسفة التي كانت
قبل ارسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن ارسطو في كثير منها وبين
خطأهم ، وابن سينا واتباعه خالفوا القدماء في طائفة من اقوالهم وبينوا
خطأهم ، ورد الفلاسفة بعضهم على بعض اكثر من رد كل طائفة
بعضهم على بعض . واوب البركات وامثاله قد ردوا على ارسطو ما شاء
الله ، لأنهم يقولون إنما قصدنا الحق . ليس قصدنا التعصب لقائل معين
ولا لقول معين .

(والثالث) : ان دين عباد الأصنام اقدم من فلسفتهم ، وقد
دخل فيه من الطوائف اعظم ممن دخل في فلسفتهم ، وكذلك دين
اليهود المبدل اقدم من فلسفة ارسطو ، ودين النصارى للمبدل قريب
من زمن ارسطو ، فان ارسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة فانه كان
في زمن الاسكندر بن فيلبس الذي يؤرخ به تاريخ الروم الذي يستعمله
اليهود والنصارى .

(الرابع) : ان يقال : فهب ان الامر كذلك . فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل ، وإنما تعلم بمجرد العقل ، فلا يجوز ان نصحح بالتقليل ؛ بل ولا يتكلم فيها إلا بالحقول المجرد ، فاذا دل الحقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز رده ؛ فان اهلها لم يدعوا انها مأخوذة عن شيء يجب تصديقه ، بل عن عقل محض ، فيجب التساكن فيها الى موجب العقل الصريح .

فصل

وقد احتجوا بما ذكره من ان الاستقراء دون القياس الذي هو قياس الشمول ، وان قياس التمثيل دون الاستقراء ، فقالوا : إن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن ، وان المحكوم عليه قد يكون جزئياً ، بخلاف الاستقراء فانه قد يفيد اليقين والمحكوم عليه لا يكون الا كلياً . قالوا : وذلك ان الاستقراء هو الحكم على كلي بما تحقق في جزئياته ، فان كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء تاماً كالحكم على المتحرك بالجسمية ، لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الجماد والحيوان والنبات ، والناقص كالحكم على الحيوان بانه اذا اكل تحرك فكه الاسفل عند المضغ لوجود ذلك في اكثر جزئياته . ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه

كالتمساح ، والاول ينتفع به في اليقينات بخلاف الثاني ، وإن كان منتفعاً به في الجدليات .

واما « قياس التمثيل » : فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما ، كقولهم : العالم موجود فكان قديماً كالباري . او هو جسم فكان محدثاً كالانسان ، وهو مشتمل على فرع واصل وعلّة وحكم ، فالفرع ما هو مثل العالم في هذا للثال ، والاصل ما هو مثل الباري او الانسان ، والعلّة الموجود او الجسم ، والحكم القديم او المحدث .

قالوا : ويفارق الاستقراء من جهة ان المحكوم عليه قد يكون جزئياً ، والمحكوم عليه في الاستقراء لا يكون إلا كلياً . قالوا : وهو غير مفيد لليقين . فانه ليس من ضرورة اشتراك امرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على احدهما ، إلا ان يبين ان ما به الاشتراك علّة لتلك الحكم وكل ما يدل عليه فظني ، فان المساعد على ذلك في العقليات عند القائلين به لا يخرج عن الطرد والعكس والسبر والتقسيم .

اما الطرد والعكس : فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلّة وجوداً وعدمياً ولا بد في ذلك من الاستقراء ، ولا سبيل إلى دعواه في الفرع اذ هو غير

الطلوب . فيكون الاستقراء ناقصاً ، لاسيما ويجوز ان تكون علة الحكم في الاصل مركبة من اوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها في الاوصاف متحققاً فيها ، فاذا وجد المشترك في الاصل ثبت الحكم لكامل علة . وعند انتفائه فينتفي لتقصان العلة ، وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ، ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الاوصاف او بعضها .

واما « السبر والتقسيم » : فخالصه يرجع الى دعوى حصر اوصاف الاصل في جملة معينة ، وإبطال كل ما عدا المستقبى . وهو ايضاً غير يقيني لجواز ان يكون الحكم ثابتاً في الاصل لذات الاصل لا لخارج ، ولا لزم التسلسل ؛ وان ثبت لخارج فن الجاز ان يكون لغيرها ابداً ، وان لم يطلع عليه مع البحث عنه وليس الامر كذلك في العاديات ، فانا لا نشك مع سلامة البصر وارتفاع الموانع في عدم بحر زئبق وجبل من ذهب بين ايدينا ؛ ونحن لا نشاهده ؛ وان كان منحصراً فن الجاز ان يكون معللاً بالمجموع او بالبعض الذي لا تحقق له في الفرع ، وثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز ان يكون في تلك معللاً بعلة أخرى ، ولا امتناع فيه ، وإن كان لا علة له سواء ، فجاز ان يكون علة لخصوصه لا لعمومه ، وان بين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم ، فمع بعده يستقنى عن التمثيل .

قالوا : والفراصة البدنية هي عين التمثيل ، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة لانفسها ، وهو المسمى في عرف الفقهاء بقياس الدلالة ، فانها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها ، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر . اذ مبناها على ان المزاج علة لخلق باطن وخلق ظاهر . فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بلزاج على الخلق الباطن ، كلا استدلال بمرض الأعلى على الشجاعة ، بناء على كونها معلولي مزاج واحد كما يوجد مثل ذلك في الأسد ، ثم اثبت العلة في الأصل لا بد فيها من الدوران او التقسيم كما تقدم ، وان قدر أن علة الحكمين في الأصل واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الاصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر .

هذا كلامهم .

فيقال : نفرقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل ، بأن الاول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد الا الظن ، فرق باطل . بل حيث افاد احدهما اليقين افاد الآخر اليقين . وحيث لا يفيد أحدهما الا الظن لا يفيد الآخر الا الظن . فان افادة الدليل لليقين او الظن ليس لكونه على صورة احدهما دون الآخر . بل باعتبار تضمن احدهما لما يفيد اليقين . فان كان احدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم بيقيناً حصل به اليقين ، وان لم يشتمل الا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد الا الظن . والذي يسمى في احدهما حداً أوسط : هو في الآخر الوصف المشترك والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الاكبر للأوسط : هو بيان تأثير الوصف

المشترك بين الاصل والفرع . فمابه يتبين صدق القضية الكبرى ، به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الاكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك .

فاذا قلت : النيذ حرام قياساً على الحمر ، لان الحمر انما حرمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود في النيذ ؛ كان بمنزلة قولك كل نيذ مسكر ، وكل مسكر حرام . فالنتيجة : قولك : النيذ حرام ؛ والنيذ هو موضوعها وهو الحد الاصفر ؛ والحرام محمولها وهو الحد الاكبر ؛ والمسكر هو للتوسط بين الموضوع والمحمول وهو الحد الاوسط : المحمول في الصغرى للموضوع في الكبرى .

فاذا قلت : النيذ حرام قياساً على خمر الغب ؛ لان العلة في الاصل هو الاسكار وهو موجود في الفرع ، فثبت التحريم لوجود علته ؛ فانما استدلت على تحريم النيذ بالسكر وهو الحد الاوسط ، لكن زدت في قياس التمثيل ذكر الاصل الذي يثبت به الفرع ؛ وهذا لان شعور النفس بنظير الفرع ، أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي . واذا قام الدليل على تأثير الوصف للمشارك لم يكن ذكر الاصل محتاجاً اليه .

والقياس لا يخلو : اما أن يكون بايداء الجامع ، أو بالغاء الفارق و«الجامع» إما العلة وإما دليلها واما القياس بالغاء الفارق فهنا الغاء الفارق هو الحد الاوسط .

فإذا قيل : هذا مساو لهذا . ومساوى للمساوى مساو : كانت المساواة هي الحد الأوسط : والغناء الفارق عبارة عن المساواة .

فإذا قيل : لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا وهو متعذر^(١) فهو بمنزلة قولك هذا مساو لهذا . وحكم للمساوى حكم مساويه .

وأما قولهم : كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني .

فيقال : لا نسلم . فإن هذه دعوى كلية ولم تقيموا عليها دليلاً . ثم نقول : الذي يدل به على علة المشترك هو الذي يدل به على صدق القضية الكبرى ، وكل ما يدل به على صدق الكبرى في قياس الشمول يدل به على علة المشترك في قياس التمثيل . سواء كان علمياً أو ظنياً . فإن الجامع المشترك في التمثيل هو الحد الأوسط ، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر ، وهو ثبوت العلة في الفرع .

فإذا كان الوصف المشترك . وهو المسمى بالجامع والعلة أو دليل العلة أو المناط أو ما كان من الاسماء إذا كان ذلك الوصف ثابتاً في الفرع ، لازماً له كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الصغرى . وإذا كان الحكم ثابتاً للوصف لازماً له : كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى . وذكر الأصل يتوصل به إلى إثبات

(١) نسخة مهتر

أحدى المقدمتين : فان كان القياس بالغاء الفارق فلا بد من الاصل للمعين :
فان المشترك هو المساواة بينها وتمثلها وهو الغاء الفارق هو الحيد الأوسط
وان كان القياس بإبداء العلة: فقد يستغنى عن ذكر الأصل اذا كان الاستدلال
على علية الوصف لا يقتصر اليه ، واما اذا احتاج اثبات علية الوصف اليه
فيذكر الأصل؛ لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك ؛ وهو الحد الأكبر .
وهؤلاء الذين فرقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول اخذوا بظهور كون
احدهما ظنياً في مواد معينة ، وتلك المواد التي لا تفيد الا الظن في قياس
التمثيل ، لا تفيد الا الظن في قياس الشمول . والا فاذا اخذوه فيما يستفاد
به اليقين من قياس الشمول ؛ افاد اليقين في قياس التمثيل ايضاً . وكان ظهور
اليقين به هناك أتم .

فاذا قيل في قياس الشمول : كل انسان حيوان ، وكل حيوان جسم
فكل انسان جسم ؛ كان الحيوان هو الحد الأوسط ، وهو المشترك في قياس
التمثيل ؛ بان يقال الانسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات ؛
فان كون تلك الحيوانات حيواناً ، هو مستلزم لكونها اجساما . واذا نوزع في
عية الحكم في الاصل ؛ فقول له لا نسلم ان الحيوانية تستلزم الجسمية كان
هذا نزاعا في قوله كل حيوان جسم . وذلك ان المشترك بين الاصل والفرع
اذا سمي علة ؛ فانما يراد به ما يستلزم الحكم : سواء كان هو العلة للموجبة
لوجوده في الخارج ؛ او كان مستلزما لذلك .

ومن الناس من يسمى الجميع علة : لاسيما من يقول ان العلة انما يراد بها المعرف : وهو الامارة والعلامة والدليل : لا يراد بها الباعث والداعي . ومن قال انه قد يراد بها الداعي وهو الباعث فانه يقول ذلك في علل الافعال . واما غير الافعال فقد تفسر العلة فيها بالوصف المستلزم كاستلزام الانسانية للحيوانية والحيوانية للجسمية وان لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الآخر على أننا قد بينا في غير هذا الموضع : ان ما به يعلم كون الحيوان جسما : يعلم أن الانسان جسم ، حيث بينا ان قياس الشمول الذي يذكرونه قليل الفائدة او عديمها : وان ما به يعلم صدق الكبرى في العقليات : يعلم صدق أفرادها التي منها الصغرى . بل وبذلك يعلم صدق النتيجة .

ثم قال : وتناقضهم وفساد قولهم أكثر من ان يذكر .

والمقصود هنا الكلام على «المنطق» . وما ذكروه من البرهان . وانهم يعظمون قياس الشمول . ويستخفون بقياس التمثيل ويزعمون أنه انما يفيد الظن . وان العلم لا يحصل الا بذلك . وليس الامر كذلك . بل هما في الحقيقة من جنس واحد . وقياس التمثيل الصحيح اولى بافادة للطلوب علماً كان او ظناً من مجرد قياس الشمول ، ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بقياس التمثيل أكثر مما يستدلون بقياس الشمول ، بل لا يصح قياس الشمول في الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل ، وكل ما يحتاج به على صحة قياس الشمول في بعض الصور فانه يحتاج به على صحة قياس التمثيل في تلك

الصورة ، ومثلنا هذا بقولهم الواحد لا يبصر عنه إلا واحد ؛ فانه من أشهر اقوالهم الفاسدة الالهية . وأما الأقوال الصحيحة ، فهذا أيضاً ظاهر فيها؛ فان قياس الشمول لا بد فيه من قضية كلية موجبة ، فلا تاج عن سالتين ولا عن جزئيتين باتفاقهم .

والكلي لا يكون كلياً الا في الذهن ، فاذا عرف تحقق بعض افراده في الخارج ، كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كلياً موجباً ، فانه اذا احس الانسان ببعض الأفراد الخارجية ، انتزع منه وصفاً كلياً ، لاسيما اذا كثرت افراده ، والعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو اصل العلم بالقضية الكلية .

وحينئذ فالقياس التمثيلي اصل للقياس الشمولي . اما ان يكون سبباً في حصوله ، واما ان يقال لا يوجد بدونه ، فكيف يكون وحده اقوى منه . وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل : الكل اعظم من الجزء ، والتقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك. وما من كلي من هذه الكليات الا وقد علم من افراده الخارجية امور كثيرة ، واذا اريد تحقيق هذه الكلية في النفس ضرب لها المثل بفرد من افرادها ، وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره أو ثبوت الجامع . وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلي . وهذا حقيقة قياس التمثيل .

ولو قدرنا أن قياس الشمول لا يقتصر الى التمثيل ، وإن العلم بالقضايا الكلية لا يقتصر الى العلم بجميع أصلا ، فلا يمكن ان يقال اذا علم الكلي مع العلم بثبوت بعض أفرادها في الخارج ، كان انقص من ان يعطه بدون العلم بذلك للمعين ، فإن العلم بالمعين ما زاده إلا كلاً ؛ فتبين أن ما نفوه من صورة القياس أ كمل مما أثبتوه .

واعلم انهم في « المنطق الالهي » بل و « الطبيعي » غيروا بعض ما ذكره أرسطو ، لكن ما زادوه في الالهي هو خير من كلام أرسطو ، فاني قد رأيت الكلامين . وأرسطو واتباعه في الالهيات اجمل من اليهود والنصارى بكثير . واما في الطبيعيات فغالبا كلامه جيد . واما للمنطق فكلامه فيه خير من كلامه في الالهي .

وما ذكروه من تضعيف « قياس التمثيل » إنما هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً ، والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية ، وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس ، فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد ايضاً الا الظن ، لكن هؤلاء ظنوا ان الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقينياً ، وصورة قياس الفقهاء ظنياً ، ومثلوه بأمثلة كلامية ليقرروا ان للتكلمين محتجون علينا بالاقيسة الظنية ، كما مثلوه من الاحتجاج عليهم : بأن الفلك جسم مؤلف فكان عدناً قياساً على الانسان وغيره من المولدات ، ثم اخذوا يضعفون هذا القياس . لكن إنما

ضعفوه بضعف مادته : فان هذا الدليل الذي ذكره الجمعية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم على حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادتها لا تكون صورتها ظنية . ولهذا لا فرق بين أن يصورها بصورة التمثيل أو الشمول .

فصل

وأما (المقام الرابع) : وهو قولهم : إن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات فهو أدق للمقامات .

وذلك أن خطأ المنطقيين في المقامات الثلاثة : وهي منعه إمكان التصور إلا بالحد . وحصول التصور بالحد ، ومنعه حصول التصديق بالحد ، ومنعه حصول التصديق بالقياس ، واضح بأدنى تدبر . ومدركه قريب والعلم به ظاهر . وإنما يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل ، وأظهرها خطأ دعواهم أن التصورات المطلوبة لا تحصل إلا بما ذكروه من الحد ، ويليه قولهم إن شيئاً من التصديقات المطلوبة لا تنال إلا بما ذكروه من القياس . فان هذا التي العام امر لا سبيل الى العلم به ، ولا يقوم عليه دليل أصلاً ، مع انه معلوم البطلان بما يحصل من التصديقات المطلوبة بدون ما ذكروه من القياس كما تحصل تصورات مطلوبة بدون ما ذكروه من الحد . بخلاف هذا المقام

الرابع ، فان كون القياس المؤلف من المقدمتين يفيد النتيجة . هو امر صحيح في نفسه .

لكن الذي يينه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المتطق اليوناني للنسوب الى ارسطو : ان ماذكروه من صور القياس ومواده مع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة علمية . بل كل ما يمكن علمه بقياسهم يمكن علمه بدون قياسهم ، فلم يكن في قياسهم ما يحصل العلم بالجهول الذي لا يعلم بدونه ، ولا حاجة الى ما يمكن العلم بدونه . فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً ، وفيه تطويل كثير متعب ، فهو مع انه لا ينفع في العلم فيه اتعاب الأذهان ، وتضييع الزمان ، وكثرة الهذيان ، وللطلوب من الادلة والبراهين يسان العلم ويان الطرق المؤدية الى العلم .

قالوا : وهذا لا يفيد العلم المطلوب . بل قد يكون من الاسباب للعرقة له ، لما فيه من كثرة تعب الذهن ، كمن يريد ان يسلك الطريق لينذهب الى مكة او غيرها من البلاد ، فاذا سلك الطريق المستقيم للعروف ، وصل في مدة قريبة بسعي معتدل ، فاذا قبض له من يسلك به التعاسيف : — والصف في اللغة الاخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقات دائرة ويسلك به مسالك منحرفة — فانه يتعب تعباً كثيراً ، حتى يصل الى الطريق المستقيمة ان وصل ، والا فقد يصل الى غير المطلوب . فيعتقد اعتقادات فلسفة ، وقد يعجز بسبب

ما يحصل له من التعب والاعياء ، فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح ، هذا اذا بقي في الجبل البسيط ، وهكذا هؤلاء .

ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت امام المنطقيين في زمانه الخرنجي انه قال عند موته : اموت ولا اعلم شيئاً الا علمي بان الممكن يقتدر الى الواجب . ثم قال : الافتقار وصف سلبى ، اموت وما علمت شيئاً .

فهذا حالهم اذا كان متبى احدهم الجبل البسيط . وامسا من كان متبها الجبل المركب فكثير . والتواصل منهم الى علم ، بشبهونه بمن قيل له : اين اذنك ؟ فأدار يده على رأسه ، ومدها الى اذنه بكلفة . وقد كان يمكنه ان يوصلها الى اذنه من تحت رأسه ، وهو اقرب واسهل .

والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كان تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها ، كما لو قيل لرجل : اقسام هذه الدرام بين هؤلاء الثفر بالسوية فان هذا يمكن بلا كلفة ، فلو قال له قائل : اصبر فانه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها . وتميز بينها وبين الضرب ، فان القسمة عكس الضرب ، فان الضرب هو تضعيف آحاد احد العددين بآحاد العدد الآخر ، والقسمة توزيع آحاد العددين على آحاد العدد الآخر . ولهذا اذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليا عاد المقسوم . واذا قسم المرتفع بالضرب على احد المضروبين خرج المضروب الآخر . ثم يقال : مذكرته في حد الضرب لا يصح . فانه إنما

يتناول ضرب العدد الصحيح دون المكسور، بل الحد الجامع لها ان يقال : الضرب طلب جملة تكون نسبتها الى أحد المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب الآخر، فاذا قيل : اضرب النصف في الربع فالخارج هو الثمن، ونسبته الى الربع كنسبة النصف الى الواحد . فهذا وان كان كلاماً صحيحاً لكن من المعلوم ان من معه مال يريد ان يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية اذا ألزم نفسه ان لا يقسمه حتى يتصور هذا كله، كان هذا تعدياً له بلا فائدة . وقد لا يفهم هذا الكلام : وقد تعرض له فيه إشكالات .

فكذلك الدليل والبرهان هو المرشد الى المطلوب، والموصل الى المقصود، وكلما كان مستلزماً لغيره فانه يمكن ان يستدل به عليه . ولهذا قيل : الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موثقاً الى علم او ظن .

فالمقصود ان كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون لازماً له : فانه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له . سواء كانا وجوديين او عديميين او احدهما وجودياً والآخر عديماً : فأبداً : الدليل لازم للمدلول عليه : والمدلول لازم للدليل .

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب : وقد يحتاج للمستدل الى مقدمتين : وقد يحتاج الى ثلاث مقدمات وأربع وخمس وأكثر : ليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب : بل ذلك

بحسب علم المستدل الطالب بأحوال للطلوب ، والدليل ، ولوازم ذلك ؛
وملزوماته . فاذا قدر انه قد عرف ما به يعلم للطلوب مقدمة واحدة ؛ كان
دليله الذي يحتاج الى بيانه له تلك المقدمة ، كمن علم ان الخمر محرم ؛ وعلم ان
التبذ المتنازع فيه مسكر ؛ لكن لم يعلم ان كل مسكر هو خمر . فهو لا يحتاج
الا الى هذه المقدمة .

فاذا قيل ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : كل
مسكر خمر . حصل مطلوبه ، ولم يحتاج إلى ان يقال : كل نبيذ مسكر . وكل
مسكر خمر . ولا ان يقال كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام . فان هذا كله
معلوم له لم يكن يخفى عليه ، إلا ان اسم الخمر هل هو مختص ببعض المسكرات
كما ظنه طائفة من علماء المسلمين ، او هو شامل لكل مسكر ، فاذا ثبت له عن
صاحب الشرع انه جعله عاما لا خاصا حصل مطلوبه . وهذا الحديث في صحيح
مسلم وروى بلفظين : « كل مسكر خمر » . « وكل مسكر حرام » . ولم يقل : كل
مسكر خمر ، وكل خمر حرام . كالنظم اليوناني . فان النبي صلى الله عليه وسلم
اجل قدراً في علمه وبيانه من ان يتكلم بمثل هذيتهم . فانه ان قصد مجرد
تعريف الحكم لم يحتاج مع قوله الى دليل . وان قصد بيان الدليل كما بين الله
في القرآن عامة المطالب الالهية التي تقرر الايمان بالله ورسله واليوم الآخر .
فهو صلى الله عليه وسلم اعلم الخلق بالحق . واحسنهم بيانا له .

فعلم انه ليس جميع المطالب تحتاج الى مقدمات . ولا يكفي في جميعها

مقدمتان؛ بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة سواء كان مقدمة، أو مقدمتين، أو أكثر. وما قصد به هدى عام كالقرآن الذي أنزله الله ياباً للناس يذكر فيه [من] الأدلة ما ينتفع به الناس عامة. وهذا إنما يمكن بيان أنواعها العامة. وأما ما يختص به كل شخص فلا ضابط له حتى يذكر في كلام. بل هذا يزول بأسباب تختص بصاحبه كدعائه لنفسه ومخاطبة شخص معين له بما يناسب حاله. ونظره فيما يخص حاله ونحو ذلك.

وه أيضاً، فما يذكرونه من القياس لا يفيد العلم بشيء معين من الموجودات ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو إيسر من قياسهم. فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها يمكن بدون قياسهم. وربما كان إيسر. فإن العلم باللعينات قد يكون أيسر من العلم بالكليات، وهذا مبسوط في موضعه.

والمقصود هنا: أن المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل. فن عرف دليل مطلوبه، عرف مطلوبه، سواء نظمه بقياسهم أم لا، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم، ولا يقال إن قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم، فإن حقيقة قياسهم ليس فيه الاشكل الدليل وصورته.

وأما كون الدليل المعين مستلزماً للدلوله، فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض

له بنفي ولا اثبات ، وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها
الدليل . وليس في قياسهم بيان صحة شيء من المقدمات ولا فسادها . وإنما
يتكلمون في هذا إذا تكلموا في مواد القياس وهو الكلام في المقدمات
من جهة ما يصدق بها ، وكلامهم في هذا فيه خطأ كثير ، كما نبه عليه في
موضع آخر .

والمقصود هنا : ان الحقيقة للعتبة في كل برهان ودليل في العالم هو
اللزوم ، فمن عرف ان هذا لازم لهذا ، استدل باللزوم على اللازم . وان
لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ . بل من عرف ان كذا لا بد
له من كذا ، لو انه اذا كان كذا كان كذا ، وامثال هذا ، فقد علم اللزوم .
كما يعرف ان كل ما في الوجود آية لله ، فانه مفتقر اليه محتاج اليه لا بد له
من محدث كما قال تعالى : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ؟) قال جبير
بن مطعم : لما سمعت هذه الآية احسست بفؤادي قد انصدع . فان هذا
تقسيم حاصريقول : اخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا مجتمع في بدائه
العقول ، أم خلقوا انفسهم ، فهذا اشد امتناعا ، فلم ان لهم خالقاً خلقهم .

وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الانكار ، ليبين ان هذه
القضية التي استدلل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس ، لا يمكن لاحد
انكارها ؛ فلا يمكن صحيح الفطرة ان يدعى وجود حادث بدون محدث
أحدثه ، ولا يمكنه ان يقول : هذا احدث نفسه .

وكثير من النظائر يسلك طريقاً في الاستدلال على المطلوب ، ويقول : لا يوصل الى المطلوب الا بهذا الطريق ؛ ولا يكون الامر كما قاله في النقي ؛ وان كان مصيباً في صحة ذلك الطريق ، فان المطلوب كلما كان الناس الى معرفته احوج ، يسر الله على عقول الناس معرفة ادلته ، فأدلة اثبات الصانع وتوحيده واعلام النبوة وأدلتها كثيرة جداً ؛ وطرق الناس في معرفتها كثيرة .

وكثير من الطرق لا يحتاج اليه اكثر الناس . ولما يحتاج اليه من لم يعرف غيره . او من اعرض عن غيره . وبعض الناس يكون كلما كان الطريق ادق واخفى واكثر مقدمات واطول كان انفع له ؛ لان نفسه اعتادت النظر في الامور الدقيقة ؛ فاذا كان الدليل قليل المقدمات او كانت جلية لم تفرح نفسه به ؛ ومثل هذا قد نستعمل معه الطرق الكلامية للمنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته ؛ لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً . فان من الناس من اذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم او ما يمكن غير الاذكياء معرفته لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم . فيحب معرفة الامور الخفية الدقيقة الكثيرة للمقدمات . ولهذا يرغب كثير من علماء السنة في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة وعووص الفرائض والوصايا والدور وهو علم صحيح في نفسه .

و « علم الفرائض نوعان » : احكام وحساب . فالاحكام ثلاثة انواع : علم الاحكام على مذهب بعض الفقهاء ، وهذا اولها . وبليه علم اقاويل الصحابة فيها

اختلف فيه منها ، وبليه علم أدلة ذلك من الكتاب والسنة . وأما « حساب الفرائض » فمعرفة اصول للسائل وتصحيحها والتاسخات وقسمة التركات . وهذا الثاني كله علم معقول يعلم بالعقل كسائر حساب المعاملات وغير ذلك من الانواع التي يحتاج اليها الناس .

ثم قد ذكروا حساب المجهول الملقب بحساب الجبر والمقابلة في ذلك وهو علم قديم ، لكن إسناده في الوسايا والبور ونحو ذلك ، اول من عرف انه ادخله فيها محمد بن موسى الخوارزمي . وبعض الناس يذكر عن علي بن ابي طالب انه تكلم فيه ، وانه تعلم ذلك من يهودي ، وهذا كذب على علي .

ولفظ « الدور » يقال على ثلاثة أنواع : « الدور الكوني » الذي يذكر في الاحلة العقلية انه لا يكون هذا حتى يكون هذا ، ولا يكون هذا حتى يكون هذا ، وطائفة من النظار كانوا يقولون : هو ممتنع . والصواب انه نوعان : كما يقوله الآمدي وغيره « دور قبلي » و « دور معي » ، فالقبلي ممتنع وهو الذي يذكر في العلل وفي الفاعل والمؤثر ونحو ذلك . مثل ان يقال : لا يجوز ان يكون كل من الشيتين فاعلاً للآخر ، لانه يفضى إلى الدور ، وهو انه يكون هذا قبل ذاك ، وذاك قبل هذا . ود للمعي ، ممكن وهو دور الشرط مع المشروط . واحد المتضايقين مع الآخر مثل ان لا تكون الابوة الا مع البنوة . ولا تكون البنوة الا مع الابوة .

(النوع الثاني) : الدور الحكمي الفقهي المذكور في المسألة السريجية وغيرها . وقد افردنا فيه مؤلفاً ، وبيناً انه باطل عقلاً وشرعاً . وبيناً هل في الشريعة شيء من هذا الدور ام لا ؟ .

(الثالث) : الدور الحسابي ؛ وهو ان يقال لا يعلم هذا حتى يعلم هذا . فهذا هو الذي يطلب حله بالحساب والجبر والمقابلة . وقد بينا انه يمكن الجواب من كل مسألة شرعية جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم بدون حساب الجبر والمقابلة . وإن كان حساب الجبر والمقابلة صحيحاً ، فنحن قد بينا ان شريعة الاسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين اصلاً وإن كان طريقاً صحيحاً . بل طرق الجبر والمقابلة فيها تطويل . يقى الله عنه بغيره كما ذكرنا في للتطوق .

وهكذا كل ما بحث به النبي صلى الله عليه وسلم مثل العلم بمجبة القبلة والعلم بمواقيت الصلاة والعلم بطلوع الفجر والعلم بالهلل ؛ فكل هذا يمكن العلم به بالطرق التي كان الصحابة والتابعون لهم باحسان يسلكونها ولا يحتاجون معها الى شيء آخر . وإن كان كثير من الناس قد احدثوا طرقاً اخر ؛ وكثير منهم يظن انه لا يمكن معرفة الشريعة الا بها . وهذا من جهلهم كما يظن طائفة من الناس ان العلم بالقبلة لا يمكن الا بمعرفة اطوال البلاد وعروضها . وهو وإن كان علماً صحيحاً حاسباً يعرف بالعقل لكن معرفة المسلمين بقبلتهم ليست موقوفة على هذا . بل قد ثبت عن صاحب الشرع

صلى الله عليه وسلم انه قال : « ما بين المشرق والمغرب قبلة » قال الترمذي :
حديث صحيح .

ولهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه أن يستدل بالقطب
ولا بالجدي ولا غير ذلك . بل إذا جمل من في الشام ونحوها المغرب عن يمينه
والمشرق عن شماله صحت صلاته . وكذلك لا يمكن ضبط وقت طلوع الهلال
بالحساب فانهم وإن عرفوا أن نور القمر مستفاد من الشمس ، وأنه إذا اجتمع
القرصان عند الاستمرار لا يرى له ضوء فاذا فارق الشمس صار فيه النور ،
فهم أكثر ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كم بعده عند غروب الشمس عن
الشمس . هذا إذا قدر صحة تقويم الحساب وتعديله . فانهم يسمونه علم
التقويم والتعديل : لأنهم يأخذون أعلا مسير الكواكب وأدناه فيأخذون
معدله . فيحسبونه فاذا قدر أنهم حذبوا إرتفاعه عند مغيب الشمس ،
لم يكن في هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفاها : لأن الرؤية أمر
حسي لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره وارتفاع النظر وانخفاضه
وحدة البصر وكلاله . فمن الناس من لا يراه . ويراه من هو أحد بصرأ
منه ونحو ذلك .

فلهذا كان قديما علماء « الهيئة » كبطليموس صاحب المجسطي وغيره . لم
يتكلموا في ذلك بحرف وإنما نكلم فيه بعض المتأخرين مثل كوشيار الديلمي
ونحوه ، لما رأوا الشريعة جاءت باعتبار الرؤية . فأجوبوا ان يعرفوا ذلك بالحساب

فضلوا وأضلوا . ومن قال إنه لا يرى على اثنتي عشرة درجة أو عشر ونحو ذلك . فقد اخطأ . فإن من الناس من يراه على إقل من ذلك ، ومنهم من لا يراه على ذلك . فلا العقل اعتبروا ولا الشرع عرفوا . ولهذا أنكرك ذلك عليهم حذاق صناعتهم .

ثم قال : فصورة القياس لا تدفع صحتها ، لكن نبين انه لا يستفاد به علم بالموجودات . كما ان اشتراطهم للمقدمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل . فهو وإن حصل به يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشيء من الموجودات . فنقول : إن صورة القياس إذا كانت مواد معلومة لا ريب انه يفيد اليقين فإذا قيل كل اب ، وكل ب ج ، وكانت المقدمتان معلومتين ، فلا ريب ان هذا التأليف يفيد العلم بأن كل ا ج . لكن يقال ما ذكرناه من كثرة الأشكال وشرط تناجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب .

فانه متى كانت للمادة صحيحة اممكن تصويرها بالشكل الأول الفطري فبقية الأشكال لا يحتاج اليها ، وهي إنما تفيد بالرد الى الشكل الأول ، اما بابطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف ، ولما بالعكس المستوى ، او عكس النقيض ، فان ثبوت احد للتافضين يستلزم نفي الآخر . اذا رد على التافض من كل وجه . فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها ، وعلى ثبوت عكسها للمستوى وعكس نقيضها ، بل تصور الزهن

لصورة الدليل يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والعقار . والفطرة
تصور القياس الصحيح من غير تعليم . والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع
الثلاثة الداخلة والتلازم والتقسيم ، كما يتكلمون بالحساب ونحوه .
والمنطقيون قد يسمون ذلك .

والحاصل انا لا تنكر ان القياس يحصل به علم اذا كانت
مواده يقينية ؛ لكن نقول : ان العلم الحاصل به لا يحتاج فيه الى
القياس المنطقي ؛ بل يحصل بدون ذلك ، فلا يكون شيء من العلم
متوقفاً على هذا القياس .

ثم المواد اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة ، فلا
يحصل بها مقصود تزكو به النفوس ، بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج
على ما هي عليه الا من جنس ما يحصل بقياس التمثيل . فلا يمكن
قط ان يتحصل بالقياس الشمولي للتطقي الذي يسمونه البرهاني علم الا
وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه . فان ذلك القياس لا بد
فيه من قضية كلية . والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به الا
مع الجزم بتأثر افرادها في القدر المشترك ، وهذا يحصل بقياس التمثيل . ونحن
نبين ذلك بوجوه :

(الأول) : ان المواد اليقينية قد حصروها في الأصناف المعروفة عندنا .

(احدها) : الحسيات . ومعلوم ان الحس لا يدرك اسراً كلياً علماً اصلاً
فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح ان تكون مقدمة في البرهان
اليقيني . واذا مثلوا ذلك : بأن النار تحرق ونحو ذلك ، لم يكن لهم علم بعموم
هذه القضية ، وانما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل . وان
علم ذلك بواسطة اشتغال النار على قوة محرقة ، فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من
هذه القوة هو ايضاً حكم كلي ، وان قيل : ان الصورة النارية لا بد ان تشمل
على هذه القوة . وان ما لا قوة فيه ليس بنار ، فهذا الكلام ان صح لا يفيد
الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة يحرق ما لاقاه ، وان كان هذا هو الغالب فهذا
يشارك فيه قياس التمثيل والشمول والعادة والاستقراء الناقص — اذا سلم لهم
ذلك كيف وقد علم انها لا تحرق السمنديل والياقوت والأجسام المطلوبة بأمور
مصنوعة ؟! ولا اعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها ، مع ان القضية
الكلية ليست حسية ، وانما القضية الحسية : ان هذه النار تحرق ، فان الحس
لا يدرك الاشياء خاصاً .

واما الحكم العقلي فيقولون : ان النفس عند رؤيتها هذه المعينات
مستعدة لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم ، ومعلوم ان هذا من جنس
قياس التمثيل ، ولا يوثق بعمومه ان لم يعلم ان الحكم العام لازم للقدر
المشارك . وهذا اذا علم ، علم في جميع المعينات ، فلم يكن العلم
بالمعينات موقوفاً على هذا ، مع أنه ليس من القضايا الماديات قضية كلية لا يمكن
نقضها باتفاق العقلاء .

(الثاني) : «الوجدانيات الباطنية» . كإدراك كل أحد جوعه وألمه ولذته ، وهذه كلها جزئيات ؛ بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئي منها ، كما قد يشتركون في إدراك بعض الحسيات المنفصلة كالشمس والقمر ، ففيها من الخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الحسيات المنفصلة ، وإن اشتركوا في نوعها فهي تشبه العاديات . ولم يقيموا حجة على وجوب تساوي النفوس في هذه الأحوال ، بل ولا على النفس الناطقة . أنها مستوية الأفراد .

(الثالث) : «المجربات» وهي كلها جزئية . فإن التجربة إنما تقع على أمور معينة . وكذلك «التواترات» فإن التواتر إنما هو ما علم بالحس من مسموع أو مرئي . فالمسموع قول معين ، والمرئي جسم معين أو لون معين أو عمل معين أو امر معين . ولما «الحدسيات» أن جعلت يقينية فهي نظير المجربات إذ الفرق بينهما لا يعود إلى العموم والخصوص ، وإنما يعود إلى أن «المجربات» تتعلق بما هو من أفعال الجربين ، والحدسيات تكون عن أفعالهم . وبعض الناس يسمى الكل تجربات فلم يبق معهم إلا الأوليات التي هي البديهيات العقلية ، والأوليات الكلية إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم : الواحد نصف الاثنين ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك ، وهذه مقدرات في ذهن ليست في الخارج كلية .

فقد تبين ان القضايا الكلية البرهانية التي يجب القطع بكونها التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة ، وإنما تستعمل في مقدرات ذهنية ، فاذن لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة بالقياس البرهاني ، وهذا هو المطلوب . ولهذا لم يمكن لهم علم بخصر اقسام الموجود . بل ارسطو لما حصر اجناس الموجودات في المقولات العشرة : الجوهر والكم والكيف والايان ومتى والوضع وان بفعل وان ينفعل والملك والاضافة . انفقوا على انه لا سبيل الى معرفة صحة هذا الحصر .

(الوجه الثاني) ان يقال إذا كان لابد في كل قياس من قضية كلية فتلك القضية الكلية لا بد ان تنتهي الى أن تعلم بغير قياس ، والا لزم الدور والتسلسل ، فاذا كان لابد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس . فنقول : ليس في الموجودات ما تعلم له الفطرة قضية كلية بغير قياس ، إلا وعلمها بللفردات المعنية من تلك القضية الكلية اقوى من علمها بتلك القضية الكلية ، مثل قولنا : الواحد نصف الاثنين ، والجسم لا يكون في مكانين ، والضدان لا يجتمعان ، فان العلم بأن هذا الواحد نصف الاثنين في الفطرة اقوى من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين ، وهكذا كل ما يفرض من الآحاد .

فيقال المقصود بهذه القضايا الكلية إما ان يكون العلم بالموجود الخارجي

او العلم بالمقدرات الذهنية : اما الثانى ففائدته قليلة ، واما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه يعلم تعيينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله . فلا يتحصل بالقياس كثير فائدة ؛ بل يكون ذلك تطويلا . وإنما استعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغلط والمعاودة ، فيضرب له للمثل وتذكر الكلية رداً لغلطه وعناده بخلاف من كان سليم الفطرة .

وكذلك قولهم : الضدان لا يجتمعان ، فأى شيئين علم تضادها ، فإنه يعلم انها لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن كل ضدين لا يجتمعان . وما من جسم معين الا يعلم انه لا يكون فى مكانين قبل العلم بأن كل جسم لا يكون فى مكانين ، وامثال ذلك كثير .

فما من معين مطلوب علمه بهذه القضايا الكلية الا وهو يعلم قبل ان تعلم هذه القضية ، ولا يحتاج فى العلم به اليها . وإنما يعلم بها ما يقدر فى الذهن من امثال ذلك مما لم يوجد فى الخارج .

واما الموجودات الخارجية فتعلم بدون هذا القياس واذا قيل ان من الناس من يعلم بعض الاعيان الخارجية بهذا القياس فيكون مبناه على قياس التمثيل الذى ينكرون انه يقينى . فهم بين أمرين : ان اعترفوا بأن قياس التمثيل من جنس قياس الشمول ينقسم الى يقينى وظنى بطل تفريقهم وان ادعوا الفرق بينهما وان قياس الشمول يكون يقينيا دون التمثيل منعوا ذلك ، وبين لهم ان اليقين لا يحصل

في هذه الأمور الا ان يحصل بالتمثيل . فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات
للوجود في الخارج قياساً على ما علم منها ، وهذا حق لا ينازع فيه عاقل ،
بل هذا من اخص صفات العقل التي فارق بها الحس ، إذ الحس لا يعلم الا
معيناً ، والعقل يدركه كلياً مطلقاً ، لكن بواسطة التمثيل ، ثم العقل يدركها
كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه ، لكن هي في الأصل انما صارت في ذهنه كلية
عامة بعد تصوره لأمثال معينة من افرادها ، واذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة
فقد يفلط كثيراً ، بأن يجعل الحكم اما اعم واما اخص ، وهذا يعرض للناس
كثيراً حيث يظن ان ما عنده من القضايا الكلية صحيح ، ويكون عند التحقيق
ليس كذلك ، وهم يتصورون الشيء بقولهم ، ويكون ما تصوره معقولا
بالعقل ، فيتكلمون عليه ويظنون انهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من
حيث هي هي ، من غير ان تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن ، فيقولون:
الانسان من حيث هو هو ، والوجود من حيث هو هو ، والسواد من
حيث هو هو ونحو ذلك .

ويظنون ان هذه للماهية التي جردوها عن جميع القيود السلبية والثبوتية
محققة في الخارج على هذا التجريد ، وذلك غلط ، كغلط اوليهم فيما جردوه
من العدد والمثل الأفلاطونية وغيرها ، بل هذه المجردات لا تكون الا مقدرة
في الذهن ، وليس كل ما فرضه الذهن امكن وجوده في الخارج ، وهذا
الذي يسمى الامكان الذهني . فان الامكان على وجهين .

« ذهني » وهو ان يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه ، بل يقول
يمكن هذا ، لا لعلمه بإمكانه ؛ بل لعدم علمه بامتناعه مع ان ذلك الشيء قد يكون
ممتعاً في الخارج .

و « خارجي » وهو ان يعلم امكان الشيء في الخارج ، وهذا يكون ، بأن
يعلم وجوده في الخارج او وجود نظيره ، او وجود ماهو ابعد عن الوجود
منه . فاذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود ، فالأقرب
الى الوجود منه أولى .

وهذه طريقة القرآن في بيان «امكان المعاد» . فقد بين ذلك بهذه الطريقة
فتارة يخبر عن اماتهم ثم احياءهم ، كما اخبر عن قوم موسى الذين قالوا :
(أرنا الله جهرة) قال : (فأخذنكم الصاعقة واتم تظفرون ، ثم بعثناكم
من بعد موتكم) وعن (الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم
الله : موتوا ثم احياءهم) وعن (الذي مر على قرية فأماتته الله مائة عام ثم
بعثه) وعن ابراهيم إذ قال : (رب أرني كيف يحيي الموتى) القصة . وكما
أخبر عن المسيح أنه كان يحيي الموتى بإذن الله وعن اصحاب الكهف : أنهم
بعثوا بعد ثلاثمائة سنة وتسع سنين .

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، فان الاعادة اهلون من الابتداء
كما في قوله : (ان كنتم في ريب مما البث فاما خلقناكم من تراب) الآية

وقوله : (قل : يحياها الذي انشاها اول مرة) (قل الذي فطركم اول مرة)
(وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) .

وتارة يستدل على ذلك بخلق السموات والأرض فان خلقهما اعظم من
اعادة الانسان كما في قوله : (او لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض
ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى)

وتارة يستدل على امكانه بخلق النبات كما في قوله: (وهو الذي يرسل الرياح
بشراً) الى قوله: (كذلك نخرج الموتى)

فقد تبين ان ما عند أئمة النظر اهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية
على المطالب الالهية . فقد جاء القرآن الكريم بما فيها من الحق ، وما هو
ابلق واكمل منها على احسن وجه ، مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة
عند هؤلاء ، فان خطأهم فيها كبير جداً . ولعل ضلالهم أكثر من هدام ،
وجهلهم أكثر من علمهم ، ولهذا قال أبو عبد الله الرازي في آخر عمره في
كتابه « اقسام الذات » لقد تأملت الطرق الكلامية وللتأهجات الفلسفية ، فما
رأيتها تشفى عيلاً ولا تروى غليلاً . ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن
اقرأ في الاثبات : (الرحمن على العرش استوى) (اليه يصعد الكلم الطيب)
واقرا في النفي : (ليس كمثل شيء) (ولا يحيطون به علماً) ومن جرب مثل
تجربتي عرف مثل معرفتي .

والقصد ان الامكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع كما يقوله طائفة منهم الآمدي . وابعد من اثباته الامكان الخارجي بالامكان الذهني ما يسلكه المتفلسفة كابن سينا في اثبات الامكان الخارجي بمجرد امتكان نظوره في الذهن . كما أنهم لما ارادوا اثبات موجود في الخارج معقول لا يكون محسوساً بآجال . استدلوا على ذلك بتصور الانسان الكلي المطلق للتساؤل للافراد الموجودة في الخارج وهذا انما يفيد امتكان وجود هذه للمعقولات في الذهن . فان الكلي لا يوجد كلياً الا في الذهن . فآين طرق هؤلاء في اثبات الامكان الخارجي من طريقة القرآن؟!

ثم إنهم يمثلون بهذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية ، وما جاءت به الرسل من الاخبار الالهية عن الله واليوم الآخر. ويريدون ان يحملوا مثل هذه القضايا الكاذبة ؛ والخيالات الفاسدة أصولاً عقلية يعارض بها ما ارسل الله به رسله وأنزل به كته من الآيات ، وما فطر الله عليه عباده . وما تقوم عليه الأدلة العقلية التي لا شبهة فيها . وأفسدوا بأصولهم العلوم العقلية والسمعية ؛ فان مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم . ثم الأنبياء صلوات الله عليهم كملوا للناس الأمرين . فدلوم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب التي يحكمهم علمهم بها بالنظر والاستدلال . وأخبروم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم.

وليس تعليم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه كثير ؛ بل لم ينشأ من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة . فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية ، جميعاً بخلاف الذين خالفوهم فإن تعليمهم غير مفيد للأدلة العقلية والسمعية مع ما في نفوسهم من الكبر الذي مام بالفيه . كما قال تعالى : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان آتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالفيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) وقال : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان آتاهم كبرٌ حقاً عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) وقال : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) ومثل هذا كثير في القرآن . وقد ألفت كتاب «دفع تعارض الشرع والعقل» ؛ ولهذا لما كانوا يتصورون في أذهانهم ما يظنون وجوده في الخارج كان أكثر علومهم مبنياً على ذلك في « الإلهي » و « الرياضي » .

وإذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم في أنواع علومهم لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة في الخارج إلا القسم الذي يسمونه « الطبيعي » وما يتبعه من « الرياضي » . وأما « الرياضي » المجرد في الذهن ، فهو الحكم بمقادير نهية لا وجود لها في الخارج . والذي سموه « علم ما بعد الطبيعة » إذا تدبر :

لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج ، وإنما تصوروا أموراً مقدرة في
أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج ، ولهذا انتهى نظرم وآخر فلسفتهم
وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلبي ، والشروط بسلب جميع
الأمر الوجودية .

والمقصود أنهم كثيراً ما يدعون في المطالب البرهانية والأمور العقلية ما
يكونون قدروه في أذهانهم . ويقولون : نحن نتكلم في الأمور الكلية
والعقليات المحضة . وإذا ذكر لهم شيء قالوا : نتكلم فيها هو أعم من ذلك ،
وفي الحقيقة من حيث هي هي ، ونحو هذه العبارات فيطالبون بتحقيق ما
ذكروه في الخارج ، ويقال : ينو هذا أي شيء هو ؟ فهناك يظهر
جهلهم ، وإن ما يقولونه هو امر مقدر في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان .
مثل أن يقال لهم : اذكروا مثال ذلك والمثال امر جزئي ، فإذا عجزوا
عن التمثيل . وقالوا : نحن نتكلم في الأمور الكلية ، فاعلم أنهم يتكلمون
بلا علم . وفيما لا يعلمون أن له معلوماً في الخارج ؛ بل فيما ليس له معلوم في
الخارج وفيما يتمتع أن يكون له معلوم في الخارج ، وإلا فالعلم بالأمور
الموجودة إذا كان كلياً كانت معلوماته ثابتة في الخارج . وقد كان الحسرو
شاهي من أصيحابهم ومن أعيان أصحاب الرازي ، وكان يقول : ماعثرنا إلا
على هذه الكليات ، وكان قد وقع في حيرة وشك حتى كان يقول : والله
ما أدري ما اعتقد ! والله ما أدري ما اعتقد ! .

و (المقصود) ان الذي يدعونه من الكليات ، هو إذا كان علماً . فهو مما يعرف بقياس التمثيل لا يقف على القياس المنطقي الشمولي اصلاً ، بل ما يدعون ثبوته بهذا القياس ، تعلم أفراده التي يستدل عليها بدون هذا القياس ، وذلك أبسر واسهل . ويكون الاستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه البرهاني استدلالاً على الاجلي بالأخفى . وهم يعيرون في صناعة الحد ان يعرف الجلي بالجلي ، وهذا في صناعة البرهان اشد عيباً ، فان البرهان لا يراد به الا بيان للدلول عليه وتعريفه وكشفه وايضاحه ، فاذا كان هو لوضع وأظهر كان بياناً للجلي بالجلي .

قال : ثم إن الفلاسفة اصحاب هذا المنطق البرهاني الذي وضعه ارسطو وما يتبعه من الطبيعي والالهسي ليسوا امة واحدة ، بل اصناف متفرقون وينهم من التفرق والاختلاف مالا يحصىه إلا الله ، اعظم مما بين للامة الواحدة كاليهود والنصارى اضعافاً مضاعفة فان القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب كان اعظم في تفرقهم واختلافهم ، فلهم يكونون اضل ، كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا اوتوا الجدل » . ثم قرأ قوله تعالى : (ما ضربوه لك الا جدلاً ، بل هم قوم خصمون) اذ لا يحكم بين الناس فيما تازعوا فيه الا كتاب منزل ونبي مرسل . كما قال تعالى (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين . وانزل معهم الكتاب بالحق

ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) الآية وقال : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) وقال : (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) الآية .

وقد بين الله في كتابه من الأمثال للضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل ، وامر الله بالجماعة والاتلاف ونهى عن الفرقة والاختلاف ، واخبر ان اهل الرحمة لا يختلفون فقال : (ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك) ولهذا يوجد انبعاث الناس للرسول اقل اختلافا من جميع الطوائف المنتسبة للسنة ، وكل من قرب للسنة كان اقل اختلافا ممن بعد عنها ، كالمعتزلة والرافضة فنجدهم اكثر الطوائف اختلافا .

واما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره احد ، وقد ذكر الاسام ابو الحسن الأشعري في كتاب المقالات ، « مقالات غير الاسلاميين » فأتى بالجسم الغفير سوى ما ذكره الفارابي وابن سينا ، وكذلك القاضي ابو بكر بن الطيب في كتاب « البقائق » الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجمين ، ورجع فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان . وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردع على الفلاسفة . وصنف الفزالي كتاب « التهافت » في الرد عليهم .

وما زال نظار المسلمين يصنفون في الرد عليهم في للنطق ، ويدينون خطأهم

فما ذكروه في الحد والقياس جميعاً . كما يبنون خطأهم في الالهيات وغيرها ، ولم يكن احد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقهم ؛ بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من اهل النظر كانوا يعيونها ، ويبينون فسادها . وأول من خلط منطقهم باصول المسلمين ابو حامد الغزالي ، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره . وهذا الرد عليهم مذكور في كثير من كتب الكلام .

وفي كتاب « الآراء والبيانات » لأبي محمد الحسن بن موسى التوينخي فصل جيد من ذلك ؛ فانه بعد ان ذكر طريقة أرسطو في المنطق قال :

وقد اعترض قوم من متكلمي اهل الاسلام على اوضاع المنطق هذه ، وقالوا : اما قول صاحب المنطق ان القياس لا يبنى من مقدمة واحدة ، فغلط ؛ لأن القائل اذا اراد مثلاً ان يستدل على ان الانسان جوهر . فله ان يستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم للمقدمتين ، بأن يقول الدليل على ان الانسان جوهر انه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة ، وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية وهي : ان يقول : إن كل قابل للمتضادات في ازمان مختلفة جوهر ، لأن الخاص داخل في العام ، فعلى أيها دل استغنى عن الآخر . وقد يستدل الانسان اذا شاهد الأثر أن له مؤثراً ، والكتابة ان لها كاتباً ، من غير ان يحتاج في استدلاله على صحة ذلك إلى مقدمتين .

قالوا : فنقول : إنه لابد من مقدمتين . فاذا ذكرت احدها استغنى
 بمعرفة المخاطب عن الاخرى فترك ذكرها . لانه مستغن عنها . قلنا لسانجد
 مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة ؛ لان القائل اذا قال : الجوهر
 لكل حي ، والحياة لكل انسان ، فتكون النتيجة ان الجوهر لكل انسان
 فسواء في العقول قول القائل : الجوهر لكل حي وقوله لكل انسان . ولا
 يجدون من المطالب العملية ان المطلوب يقف على مقدمتين يثبتن بأنفسها واذا
 كان الامر كذلك كانت إحداها كافية . ونقول لهم ارونا مقدمتين اوليين
 لا تحتاجان الى برهان يتقدمهما ، يستدل بهما على شيء مختلف فيه . وتكون
 للتقدمتان في العقول اولى بالقبول من النتيجة . فاذا كنتم لا تجدون ذلك بطل
 ما ادعيتموه .

قال النوبختي : وقد سألت غير واحد من رؤسائهم ان يوجدينه فما اوجدنيه
 فما ذكره ارسطاطا ليس غير موجود ولا معروف . قال : فأما ما ذكره بعد
 ذلك من الشككين الباقيين فهما غير مستعملين على ما بناها عليه . واذا كانا
 يصحان ؛ بقلب مقدمتهما حتى يعودا الى الشكل الاول . فالكلام في الشكل
 الاول هو الكلام فيها .. انتهى .

قال ابن تيمية : ومقصوده ان سائر الاشكال انما تنتج بالرد الى الشكل
 الاول على ما تقدم بيانه فسائر الاشكال وتاجها فيه كلفة ومشقة . مع انه لا
 حاجة اليها ، فان الشكل الاول يمكن ان يستعمل جميع المواد الثبوتية والسلبية

الكلية والجزئية . وقد علم انتفاء قائدته قاتفاء فائدة فروعه التي لا تنفيذ الا بالرد اليه اولى واخرى .

والمقصود ان هذه الامة — والله الحمد — لم يزل فيها من بتفطن لما في كلام اهل الباطل من الباطل ويرده . ومع لما هدام الله به يتوافقون في قبول الحق ورد الباطل رأياً ورواية من غير تشاعر ولا نواطؤ . وهذا الذي نبه عليه هؤلاء النظار يوافق ما نبهنا عليه ، ويبين انه يمكن الاستثناء عن القياس المنطقي ، بل يكون استعماله تطويلاً وتكثيراً للفكر والنظر ، والكلام بلا فائدة .

(الوجه الثالث) : ان القضايا الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة . وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان . ولما الموجودات في الخارج فهي امور معينة ، كل موجود له حقيقة تحصرها بتميزها عما سواه لا يشركه فيها غيره ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجود معين ، وهم معترفون بذلك وقائلون ان القياس لا يدل على امر معين ، وقد يعبرون عن ذلك بانه لا يدل على جزئي وإنما يدل على كلي . فانذن القياس لا يقيد معرفة امر موجود بعينه . وكل موجود قائما هو موجود بعينه فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات ، وإنما يفيد أموراً كلية مطلقة مقدرتها في الاذهان لا محققة في الأعيان . فما يذكره النظار من الأدلة القياسية التي يسمونها براهين على اثبات الصانع سبحانه ، لا يدل شيء منها على عينه . وإنما يدل على امر مطلق لا يتمتع تصويره من وقوع الشركة فيه .

فاذا قال : هذا محدث ، وكل محدث فلا بد له من محدث . إنما يدل هذا على محدث مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وإنما نعلم عنه بعلم آخر يجعله الله في القلوب . وهم معترفون بهذا : لأن النتيجة لا تكون ابلاغ من المقدمات ، والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك . والكلي لا يدل على معين ، وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من الآيات كقوله تعالى : (ان في خلق السموات والأرض) الآية . الى غير ذلك يدل على المعين كالشمس التي هي آية النهار . والدليل اعم من القياس : فان الدليل قد يكون بعين على معين ، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة ، فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك ينسبه وبين غيره ، فان كل ما سواه مفقر اليه نفسه ، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه .

(الوجه الرابع) : ان الحد الأوسط المكرر في قياس الشمول وهو المحر من قولك : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام هو مناط الحكم في قياس التمثيل ، وهو القدر المشترك الجامع بين الاصل والفرع . فالقياسان متلازمان . كل ما علم بهذا القياس ، يمكن علمه بهذا القياس . ثم ان كان الدليل قطعياً فهو قطعي في القياسين ، او ظنياً فظني فيها .

واما دعوى من يدعي من المنطقيين واتباعهم : ان اليقين إنما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل . فهو قول في غاية الفساد . وهو قول

من لم يتصور حقيقة القياسين . وقد يعلم بنص : ان كل مسكر حرام . كما ثبت في الحديث الصحيح . واذا كان كذلك ، لم يتعين قياس الشمول لافادة الحكم بل ولا قياس من الاقيسة . فانه قد يعلم بلا قياس ، فبطل قولهم لا علم تصديقي الا بالقياس المنطقي كما تقدم .

واللقصود هنا : بيان قوة منفعة او عدمها . فان المطلوب ان كان ثم قضية علمت من جهة الرسول تفيد العموم . وهو ان كل مسكر حرام حصل مدعا . فالقضايا الكلية المتلقاة عن الرسول تفيد العلم في المطالب الالهية . واما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيها اما منتقضة واما انها بمنزلة قياس التمثيل ، واما انها لا تفيد العلم بل للوجودات للعينة ، بل للقدرات النهمية كالحساب والهندسة ، فانه وان كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك للقدر ، فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس بل بالحس ، فلم يكن القياس محصلا للمقصود او تكون مما لا اختصاص لهم بها ، بل يشترك فيها سائر الامم بدون خطوط منطقهم بالبال مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول .

وابتات العلم بالصانع والنبوت ليس موقوفاً على الاقيسة ، بل يعلم بالآيات الدالة على معين لا شركة فيه يحصل بالعلم الضروري الذي لا يفترق الى نظر ، وما يحصل منها بالشمول فهو بمنزلة ما يحصل بالتمثيل امر كلي ، لا يحصل به العلم بما يختص به الرب ، وما يختص به الرسول الا بانضمام علم آخر اليه .

(الوجه الخامس) ان يقال : هذا القياس الشمولي - وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الافراد - فنقول قد علم وسلموا انه لا بد ان يكون العلم بثبوت بعض الاحكام لبعض الافراد بديهياً ؛ فان النتيجة اذا افتقرت الى مقدمتين فلا بد ان ينتهي الامر الى مقدمتين تعلان بدون مقدمتين ، والا لزم الدور او التسلسل الباطلان ، واذا فرض مقدمتان طريق العلم بهما واحد ، لم يحتاج الى القياس كالعالم بأن كل انسان حيوان ، وكل حيوان حساس متحرك بالارادة . فالعلم بأن كل انسان متحرك بالارادة ، ابين واظهر . فالمقدمتان ان كان طريق العلم بهما واحداً ، وقد علمتا فلا حاجة الى بيانها . وان كان طريق العلم بهما مختلفا فن لم يعلم احدهما احتاج الى بيانها ولم يحتاج الى بيان الاخرى التي علمها . وهذا ظاهر في كل ما يقدره . فتبين ان منطقهم يعطى تضييع الزمان وكثرة الهدنيان واتعاب الأذهان .

(الوجه السادس) : لا ريب ان المقدمة الكبرى اعم من الصغرى او مثلها ولا تكون اخص منها، والنتيجة اخص من الكبرى او مساوية لها، واعم من الصغرى او مثلها ولا تكون اخص منها . والحس يدرك المعينات اولاً ، ثم ينتقل منها الى القضايا العامة. فيرى هذا الانسان وهذا الانسان، وكل مما رآه حساس متحرك بالارادة. فنقول العلم بالقضية العامة . اما ان يكون بتوسط قياس والقياس لا بد فيه من قضية عامة . فلزم ان لا يعلم العالم الابعام . وذلك يستلزم الدور او التسلسل . فلا بد ان ينتهي الامر الى قضية كلية عامة

معلومة بالبديهية . وم يسلمون ذلك . وان امكن علم القضية العام بغير
توسط قياس ، امكن علم الاخرى ، فان كون القضية بديهية أو نظرية ليس
وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه . بل هو امر نسبي إضافي بحسب
حال الناس ، فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له ، ومن احتاج إلى نظر
واستدلال كانت نظرية له ، وهكذا سائر الأمور . فإذا كانت القضايا الكلية
منها ما يعلم بلا دليل ولا قياس ، وليس لذلك حد في نفس القضايا ؛ بل ذلك
بحسب أحوال بني آدم ، لم يمكن أن يقال فيها علمه زيد بالقياس ، انه لا يمكن
غيره ان يعلمه بلا قياس ، بل هذا نفي كاذب .

(الوجه السابع) : قد نبين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس
تمثيل وبالعكس .

فان قيل : من أين تعلم بأن الجامع يستلزم الحكم ؟

قيل : من حيث تعلم القضية الكبرى في قياس الشمول .

فإذا قال القائل : هذا فاعل عكّم لفعله ، وكل محكم لفعله فهو
عالم . فأى شيء ذكر في علة هذه القضية الكلية فهو موجود في
قياس التمثيل . وزيادة أن هناك أصلاً يمثل به قد وجد فيه الحكم
مع المشترك . وفي الشمول لم يذكر شيء من الأفراد التي ثبت الحكم فيها ،

ومعلوم ان ذكر الكلبي المشترك مع بعض افراده أثبت في العقل من ذكره مجرداً عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء .

ولهذا قالوا : ان العقل تابع للحس فاذا أدرك الحس الجزئيات ، أدرك العقل منها قدراً مشتركاً كلياً . فالكليات تقع في النفس بعد معرفة الجزئيات اللينة ، فمعرفة الجزئيات اللينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات فكيف يكون ذكرها مضعفاً للقياس ، وعدم ذكرها موجباً لقوته ؟ ! وهذه خاصة العقل : فان خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط معرفة الجزئيات . فن أنكرها انكر خاصة عقل الانسان ، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها اللينة ، أقوى من ذكرها مع التمثيل بمواضعها اللينة كان مكابراً .

وقد اتفق العقلاء على ان ضرب المثل بما يعين على معرفة الكليات ، وانه ليس الحال إذا ذكر مع المثل كالحال إذا ذكر مجرداً عنه . ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب والحساب والصناعات والتجارات وغير ذلك وجد الأمر كذلك . والانسان قد ينكر امراً حتى يرى واحداً من جنسه فيقر بالتويع ، ويستفيد بذلك حكماً كلياً ولهذا يقول سبحانه : (كذبت قوم نوح للرسلين) (كذبت عاد للرسلين) ونحو ذلك . وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد . ولكن كانوا مكذبين بجنس الرسل ، لم يكن تكذيبهم بالواحد بخصوصه .

ومن اعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف . فاذا رأى الشئين التماثلين ، علم ان هذا مثل هذا . فجعل حكمها واحداً ، كما إذا رأى الماء والماء . والتراب والتراب ، والهواء والهواء . ثم حكم بالحكم الكلبي على القدر المشترك . وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظر ، وذكر للمشارك كان احسن في البيان . فهذا قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين كالألوان والتراب فرق بينها ، وهذا قياس العكس .

وما امر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس فانه لما اهلك المكذبين للرسول بتكذيبهم . كان من الاعتبار ان يعلم ان من فعل مثل ما فعلوا اصابه مثل ما اصابهم فيبقى تكذيب الرسول حذراً من العقوبة . وهذا قياس الطرد . ويعلم ان من لم يكذب الرسول لا يصيبه ذلك ، وهذا قياس العكس ، وهو المقصود من الاعتبار باللعدين فان للقصد أن ما ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره . والاعتبار يكون بهذا وهذا . قال تعالى : (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) وقال : (قد كان لكم آية في فتنين) الى قوله (ان في ذلك لعبرة لأولي الأبصار) وقد قال تعالى : (الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان) وقال : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) .

«والميزان» فسر السلف بالعدل ، وفسر بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان . وقد اخبر تعالى انه انزل ذلك كما انزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط . فما يعرف

به تماثل التماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان . وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلقات . فاذا علمنا ان الله تعالى حرم المحرم لما ذكره من انها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء . ثم رأينا التمييز يماثلها في ذلك . كان القدر المشترك الذي هو العلة ، هو الميزان الذي انزله الله في قلوبنا لئلا نزن به هذا ونجعله مثل هذا . فلا نفرق بين التماثلين . فالقياس الصحيح هو من العدل الذي امر الله به . ومن علم الكلبيات من غير معرفة للميزان فمعه الميزان فقط . والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج . والا فالكليات لولا جزئياتها للعينة لم يكن بها اعتبار . كما انه لولا اللوزونات لم يكن الى الميزان من حاجة . ولا ريب انه اذا حضر احد اللوزونين واعتبر بالآخر بالميزان كان اتم في الوزن من ان يكون الميزان وهو الوصف الكلبي المشترك في العقل ، اي شيء حضر من الأعيان المفردة وزن بها مع منيب الآخر .

ولا يجوز لما قل ان يظن ان للميزان العقلي الذي انزله الله هو منطق اليونان لوجوه :

(احدها) : ان الله ازل الموازين مع كنهه قبل ان يخلق اليونان من عهد نوح وابراهيم وموسى وغيرهم . وهذا المنطق اليوناني وضعه ارسطو قبل للمسيح بثلاثمائة سنة فكيف كانت الأمم للتقدمة تزن به .

(الثاني) : أن أمتنا أهل الاسلام ما زالوا يزنون بـلـلـوـاـزـن العقلية . ولم يسمع سلفاً بذكر هذا المنطق اليوناني . وإنما ظهر في الاسلام لما عربت الكتب الرومية في عهد دولة للأمون او قريباً منها .

(الثالث) انه ما زال نظار للسلمين بعد ان عرب وعرفوه ، يعيونه وينمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية . ولا يقول القائل ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية ، وإلا فالعاني العقلية مشتركة بين الأمم ، فانه ليس الأمر كذلك ؛ بل فيه معاني كثيرة فاسدة .

ثم هذا جلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية . وزعموا أنه آلة قانونية تصمم مراعاتها الذهن ان يزل في فكره . وليس الامر كذلك فانه لو احتاج للميزان إلى ميزان ، لزم التسلسل .

و (أيضاً) فالفطرة ان كانت صحيحة وزنت للميزان العقلي ، وان كانت بليدة او فاسدة لم يزدها المنطق الا بـلـادـة وفساداً . ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه ، لا بد ان يتخبط ولا يأتي بالأدلة العقلية على الوجه الحمود ومتى أتى بها على الوجه الحمود اعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجز والتطويل ، وتبديد الطريق . وجعل الواضحات خفيات وكثرة الغلط والتغليب . فاتهم اذا عدلوا عن المرفة الفطرية العقلية للمعينات الى أقيسة كلية وضعوا

الفاظها وصارت بحجة تتناول حقاً وباطلاً ، حصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين . وصارت هذه الموازين عاتلة لا عادلة . وكانوا فيها من المطففين : (الذين اذا اكلوا على الناس يستوفون واذا كالواهم او وزنواهم يخسرون) واين البخس في الأموال من البخس في العقول والأديان؟! مع أن أكثرهم لا يقصدون البخس بل هم بمنزلة من ورث موازين من ابيه يزن بها تارة له . وتارة عليه . ولا يعرف أي عادلة ام عاتلة .

وللميزان التي انزلها الله مع الكتاب ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله ، وخلافه . ففسوى بين المتأولين وتفرق بين المختلفين ، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف .

فاذا قيل : إن كان هذا مما يعرف بالقل . فكيف جعله الله مما ارسل به الرسل .

قيل : لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف . فان الرسل دلت الناس وارشدتهم إلى ما به يعرفون العدل ، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية . فليست العلوم النبوية مقصورة على الخبر ، بل الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الله علماً وعملاً . وضربت الأمثال فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وارشدتها ، لما كانت الفطرة معرضة عنه ،

أو كانت الفطرة قد فسدت بما يحصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد . والقرآن والحديث مملوءان من هذا ، بين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة . وبين طريق التسوية بين المتأثرين ، والفرق بين المختلفين . وينكر على من يخرج عن ذلك كقوله : (أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ؟) الآية وقوله : (أنجعل المسلمين كالمجرمين ؟ ما لكم كيف تحكمون) اي هذا حكم جائر لا عادل ، فان فيه تسوية بين المختلفين . ومن التسوية بين المتأثرين قوله : (اكفاركم خير من أولئكم ؟) وقوله : (ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم ؟) الآية .

و (المقصود) التنبيه على ان الميزان العقلي حق كما ذكر الله في كتابه . وليست هي مختصة بمنطق اليونان ، بل هي الاقيسة الصحيحة المتضمنة للتسوية بين المتأثرين والفرق بين المختلفين ، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل ، وصيغ التمثيل هي الاصل وهي الحمل والميزان هو القدر المشترك وهو الجامع .

(الوجه الثامن) : انهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا : الحيات ، والاوليات ، والمتواترات ، والمجربات . والحديثيات . ومعلوم انه لا دليل على نفي ماسوى هذه القضايا ثم مع ذلك انما اعتبروا في الحيات والعقليات وغيرها ماجرت العادة باشتراك

بنى آدم فيه وتناقضوا في ذلك : فان بني آدم إنما يشتركون كلهم في بعض
المرئيات وبعض السموعات ، فأنهم كلهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب
ويرون جنس السحاب والبرق ، وإن لم يكن ما يراه هؤلاء عين ما يراه
هؤلاء وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد ، وأما ما يسمعه بعضهم من
كلام بعض وصوته ، فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه ، بل كل قوم يسمعون
ما لم يسمع غيرهم ، وكذا أكثر المرئيات .

وأما الشم والنوق واللمس فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء
معين فيه ، بل الذي يشمه هؤلاء ويدنوقونه ولمسونه ، ليس هو الذي
يشمه ويدنوقه ولمسه هؤلاء . لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين .

وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة واللمس فإنه قد يتواتر عند هؤلاء
ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ويجربوه . ولكن قد يتفقان في الجنس
كما يجرب قوم بعض الأدوية ، ويجرب آخرون جنس تلك الأدوية فيتفق في
معرفة الجنس لا في معرفة عين الجرب .

ثم مع هذا يقولون في اللطوق : ان المتواترات والجربات والحدسيات
تختص بمن علمها فلا يقوم منها برهان على غيره .

فيقال لهم : وكذلك المشمومات واللدنقات واللموسات ، بل اشتراك

الناس في للتواترات أكثر ، فإن الخبر للتواتر ينقله عدد كبير ، فيكثر السامعون له ، ويشتركون في سماعه من العدد الكثير ، بخلاف ما يدرك بالحواس ، فإنه يختص بمن أحسه ، فإذا قال : رأيت أو سمعت أو ذقت أو لمست أو شممت ، فكيف يمكنه ان يقيم من هذا برهاناً على غيره . ولو قدر انه شاركه في تلك الحسيات عدد ، فلا يلزم من ذلك ان يكون غيرهم أحسها ولا يمكن عليها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر .

وعامة ما نعدم من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هي من العلم بعامة ذلك الموجود ، وهو ما يسمونه « الحسيات » وعامة ما نعدم من العلوم العقلية الطبيعية ، والعلوم الفلكية ، كعلم الهيئة ، فهو من قسم الخبرات وهذه لا يقوم فيها برهان ، فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جربت ، وكون الحركات جربت ، لا يعرفه أكثر الناس إلا بالتقل . والتواتر في هذا قليل .

وغاية الأمر ان تتقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء او بعض اهل الحساب . وغاية ما يوجد . ان يقول بطليموس : هذا مما رصده فلان ، وان يقول جالينوس : هذا مما جربته ، أو ذكر لي فلان أنه جربه ، وليس في هذا شيء من التواتر . وان قدر ان غيره جربه ايضا ، فذلك خبر واحد واكثر الناس لم يجربوا جميع ما جربوه ، ولا علموا بالارصاد ما ادعوا أنهم

علموه . وإن ذكروا جماعة رصدوا ، فغابته انه من للتواتر الخاص الذي تتقله طائفة .

فمن زعم انه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء ، كيف يمكنه ان يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر؟! ويعظم علم الهيئة والفلسفة ، ويدعي انه علم عقلي معلوم بالبرهان . وهذا اعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله ، فما الظن بالالهيات التي اذا نظر فيها كلام مطهرهم الأول ارسطو وتدبره الفاضل العاقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من اجهل الخلق برب العالمين ، وأن كفار اليهود والنصارى اعلم منهم بهذه الأمور .

(الوجه التاسع) : ان الأنبياء والأولياء لهم من علم الوحي والالهام ما هو خارج عن قياسهم الذي ذكروه ، بل الفراسة ايضاً وامثالها . فان ادخلوا ذلك فيما ذكروه من الحسيات والعقليات ، لم يمكنهم نفي ما لم يذكروه ولم يبق لهم ضابط وقد ذكر ابن سينا وأتباعه : ان القضايا الواجب قبولها التي هي مادة البرهان : الأوليات والحسيات والمجربات والحديسيات والتواترات وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها ، ولم يذكروا دليلاً على هذا الحصر ولهذا اعترف المتصورون لهم ان هذا التقسيم منتشر غير منحصر بتعذر إقامة دلائل عليه . واذا كان كذلك ، لم يلزم ان كل ما لم يدخل في قياسهم لا يكون معلوماً . وحينئذ فلا يكون للنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ ، فانه

إذا ذكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذا الطريق . لم يمكن وزنها بهذه الأدلة .

وعامة هؤلاء المنطقيين يكذبون بما لم يستدل عليه بقياسهم ، وهذا في غاية الجهل . لاسيما إن كان الذي كذبوا به من اخبار الأنبياء .

فإذا كان اشرف العلوم لاسيلا إلى معرفته بطريقهم لزم امران :

(احدهما) : ان لاجبة لهم على ما يكذبون به مما ليس في قياسهم دليل عليه .

و (الثاني) : ان ماعلموه خيس بالنسبة إلى ما جهلوه ، فكيف إذا علم انه لا يفيد التجارة ولا السعادة ؟ !

(الوجه العاشر) : انهم يجعلون ما هو علم يجب تصديقه ليس علما ، وما هو باطل وليس بعلم ، يجعلونه علما . فزعموا ان ما جاءت به الأنبياء في معرفة الله وصفاته والمعاد لاحقيقة له في الواقع ، وانهم إنما اخبروا الجمهور بما يتخيلونه في ذلك ، ليتنفخوا به في إقامة مصلحة دنياهم ، لا يعرفوا بذلك الحق وانه من جنس الكذب لمصلحة الناس ، ويقولون إن النبي حاذق بالشرائع العملية دون العلمية . ومنهم من يفضل الفيلسوف على كل نبي . وعلى نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ، ولا يوجبون اتباع نبي بعينه لا محمد ولا

غيره . ولهذا لما ظهرت التار . و اراد بعضهم الدخول في الاسلام قيل : إن «هولا كو» اشار عليه بعض من كان معه من الفلاسفة بأن لا يفعل، قال : ذاك لسانه عربي ولا تحتاجون الى شريعته .

ومن تبع النبي منهم في الشرائع العملية لا يتبعه في أصول الدين والاعتقاد: بل النبي عندم بمنزلة احد الأئمة الأربعة عند المتكلمين ، فان أئمة الكلام إذا قلوا مذهباً من المذاهب الأربعة اقتصروا في تقليده على القضايا الفقهية ، ولا يلتزمون موافقته في الأصول ومسائل التوحيد . بل قد يجعلون شيوخم للمتكلمين أفضل منهم في ذلك .

وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن الله بأسمائه وصفاته للمعينة . وعن الملائكة والعرش والكسري والجنة والنار ، وليس في ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم . وكذا أخبر عن أمور معينة مما كان وسيكون ، وليس شيء من ذلك يمكن معرفته بقياسهم : لا البرهاني ولا غيره . فان أقيستهم لا تفيد الا أموراً كلية ، وهذه أمور خاصة ، وقد أخبر صلى الله عليه وسلم بما يكون من الحوادث المعينة حتى أخبر عن التار الذين جاءوا بعد ستائة سنة من إخباره ، وكذلك عن النار التي خرجت قبل مجيء الترسنة خمس وخمسين وستائة هـ . فهل يتصور ان قياسهم وبرهانهم يدل على آدمي معين او امة معينة ، فضلاً عن موصوف بالصفات التي ذكرها ؟ .

ثم من بلاياهم وكفرياتهم أنهم قالوا : إن الباري — تعالى — لا يعلم الجزئيات ، ولا يعرف عين موسى وعيسى ولا غيرها ، ولا شيئاً من تفاصيل الحوادث . والكلام والرد عليهم في ذلك مبسوط في موضعه .

والمقصود أن يعرف الانسان أنهم يقولون من الجهل والكفر ما هو في غاية الضلال . فراراً من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه .

(الوجه الحادي عشر) : أنهم معترفون بالحسيات الظاهرة والباطنة كالجبرع والألم واللذة . ونفوا وجود ما يمكن ان يختص برؤيته بعض الناس كاللائكة والجن ، وما تراه النفس عند الموت . والكتاب والسنة خاطقان بآيات ذلك . ولبسط هذه الأمور موضع آخر . وإنما المقصود ان ما تلقوه من القواعد الفاسدة التطبيقية من نفي ما لم يعلم نفيه ، اوجب لهم من الجهل والكفر ما صار حاجباً ، وانهم به اسوأ حالاً من كفار اليهود والنصارى .

(الوجه الثاني عشر) : ان يقال : كون القضية « برهانية » معناه عدم انها معلومة للمستدل بها ، وكونها « جدلية » معناه كونها مسلمة ، وكونها « خطائية » معناه كونها مشهورة او مقبولة او مظنونة . وجميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضية ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها ، فضلاً

عن ان تكون ذاتية لها على اصلهم . بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها . بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها . ومعلوم ان القضية قد تكون حقاً ، والانسان لا يشعر بها ؛ فضلاً عن ان يظنها او يعلمها . وكذلك قد تكون خطائية او جدلية وهي حق في نفسها ، بل تكون برهانية ايضاً كما قد سلموا ذلك . وإذا كان كذلك ، فالرسل صلوات الله عليهم اخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها ، لا تكون كذباً باطلاً قط . وينبوا من الطرق العلمية التي يعرف بها صدق القضايا ما هو مشترك . فينتفع به جنس بني آدم ، وهذا هو العلم النافع للناس .

واما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك . بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي فجعلوا البرهانيات ما علمه للمستدل ، وغير ذلك لم يحسبوه رهانياً ، وإن علمه مستدل آخر . وعلى هذا فيكون من البرهانيات عند انسان وطائفة ، ما ليس من البرهانيات عند آخرين . فلا يمكن ان تحدد القضايا العلمية بحد جامع ، بل تختلف باختلاف احوال من علمها ومن لم يعلمها حتى ان اهل الصناعات عند اهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم ، وحينئذ فيمتنع ان تكون طريقهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه عند اهل كل صناعة من الحق والباطل ، ومن الصدق والكذب . ويمتنع ان تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين ؛ بخلاف طريقة الأنبياء ، فاتهم اخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل

والصدق والكذب ، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب ، وكل ما ناقض الحق فهو باطل ، فلماذا جعل الله ما انزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه . وانزل أيضاً للميزان وما يوزن به ، ويعرف به الحق من الباطل . ولكل حق ميزان يوزن به بخلاف ما فعله الفلاسفة للتطبيق ، فانه لا يمكن ان يكون هادياً للحق ، ولا مفرقاً بين الحق والباطل ، ولا هو ميزان يعرف به الحق من الباطل .

واما للتكلمون فما كان في كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء ، فهو منه . وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعاً وعقلاً .

فان قيل : نحن نجعل البرهانيات اضافية . فكل ما علمه الانسان بمقدماته فهو برهاني عنده ، وان لم يكن برهانياً عند غيره .

قيل : لم يفعلوا ذلك ، فان من سلك هذا السبيل لم يجد مواد البرهان في اشياء معينة ، مع امكان علم كثير من الناس لأمر آخر بغير تلك المواد المعينة التي عينوها . واذا قالوا : نحن لا نعين للمواد ، فقد بطل احد اجزاء المنطق وهو المطلوب .

(الوجه الثالث عشر) : اتهم لما ظنوا ان طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبني آدم — مع ان الأمر ليس كذلك وقد علم الناس اما بالحواس واما

بالمقل واما بالأخبار الصادقة معلومات كثيرة ، لا تعلم بطرقهم التي ذكروها .
ومن ذلك ما علمه الأنبياء صلوات الله عليهم من العلوم — ارادوا اجراء ذلك
على قانونهم الفاسد .

فقالوا : النبي له قوة أقوى من قوة غيره . وهو ان يكون بحيث ينال الحد
الأوسط من غير تعليم معلم ، فاذا تصور ، ادرك بتلك القوة الحد الذي قد يتمسر
او يتعثر على غيره ادراكه بلا تعليم ؛ لأن قوى الأنفس في الادراك غير
محدودة . فجعلوا ما يخبر به الأنبياء من انباء الغيب انما هو بواسطة
القياس للنطقي ، وهذا في غاية الفساد . فان القياس للنطقي انما تعرف
به امور كلية كما تقدم ، وهم يسلمون ذلك ، والرسل اخبروا بأمر معينة شخصية
جزئية ماضية وحاضرة ومستقبلية ، فعلم بذلك ان ما علمته الرسل لم يكن بواسطة
القياس للنطقي . بل جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته في هذا الباب ، تعالى الله
عن قوله علواً كبيراً .

وقد تبين بما تقرر . فساد ما ذكروه في المنطق من حصر طريق العلم :
مادة وصورة ، وتبين انهم اخرجوا من العلوم الصادقة اجل واعظم وأكثر مما
اثبتوه . وان ما ذكروه من الطريق انما يفيد علوماً قليلة خيسة لا كثيرة ولا
شريفة . وهذه مرتبة القوم ؛ فاهم من أخس الناس علماً وعملاً . وكفار
اليهود والنصارى أشرف علماً وعملاً منهم من وجوه كثيرة . والفلسفة
كلها لا بصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل ،

فضلاً عن درجتهم قبل ذلك . وقد أنشد ابن القشيري في الرد على «الشفاء» لابن سينا:

قطعنا الأخوة من معشر	بهم مرض من كتاب الشفا
وكم قلت : يا قوم ! أتم على	شفا جرف من كتاب الشفا
فلما استهانوا بتنبئنا	رجنا إلى الله حتى كفى
فأتوا على دين رسطالس	وعشنا على ملة للصطفي

فإن قيل : ما ذكره أهل للنطق من حصر طرق العلم ، يوجد نحو منه في كلام متكلمي المسلمين . بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم ، وإما بتفسير العبارة .

فالجواب : أن ليس كل ما يقوله للتكلمون حقاً . بل كل ما جاءت به الرسل فهو حق . وما قاله للتكلمون وغيرهم مما يوافق ذلك فهو حق . وما قالوه مما يخالفه فهو باطل . وقد عرف نم السلف والأئمة لأهل الكلام المحدث .

قال : والعجب من قوم أرادوا بزعمهم نصر الشرع بقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة . فكان ما فعلوه ، مما جراً للملحدين اعداء الدين

عليه . فلا الاسلام نصروا ولا الأعداء كسروا . ثم من المجائب
انهم يتركون أتباع الرسل للمصومين الذين لا يقولون إلا الحق .
وعرضون عن تقليدكم ويقبلون ويساكنون مخالف ما جاءوا به من
يعلمون أنه ليس بمصوم ، وانه يخطيء تارة ويصيب اخرى ، والله
الموفق للصواب .

قال « السيوطي » :

هذا آخر ما لحضته من كتاب ابن نيمية . وقد أوردت عبارته بلفظه من
غير نصرف في الغالب . وحذفت من كتابه الكثير ، فانه في عشرين كراساً . ولم
أحذف من اللهم شيئاً والله الحمد والمثنة .

قال شيخ الاسلام

قدس الله روحه

فصل

في ضبط كليات «النطق» والخلل فيه .

بنوه على ان مدارك العلم منحصرة في «الحد» وجنسهم من الرسم ونحوه في القياس ونحوه من الاستقراء والتمثيل لان العلم : اما «تصور» وهو معرفة المفردات ، واما «تصديق» وهو العلم بنسبة بعضها الى بعض بالنفي او الاثبات ، وكل من العلمين : اما «بديهي» لا يحتاج الى طريق ، واما «نظري» مقتدر الى الطريق ، وطريق التصور هو «الحد» ، وطريق التصديق هو «القياس» الذي يسمونه البرهان . ان كانت مقدماته يقينية .

ثم قالوا : « الحد » هو القول الدال على ماهية الشيء ، وان كان يراد به نفس المحدود ، كما ان الاسم هو القول الدال على المسمى ويراد به للمسمى ،

اذ المفهوم من الحد والاسم هو المحدود والمسمى . كما ان «الماهية» هي المقواة في جواب ما هو، ويعبر عنها بأنها جواب ما يقال في السؤال بصفة ما هو ، فتكون الماهية هي الحد وهي ذات الشيء ايضاً . وهذه المصادر المشتقة من الجمل الاستفهامية مولدة مثل للماهية والمائية والكيفية والحياة والابنية واللمية بمنزلة المصادر من الجمل الخبرية كالحولقة والقلحة والبسلة والمحلة ونحو ذلك .

ثم قالوا : «للماهية» مركبة من الصفات الذاتية ، وتكلموا على الفرق بين الصفات الذاتية والعرضية بأن «الذاتية» هي التي يمتنع تصور للوصف الا بتصورها فالذات متوقفة عليها في الوجود والذهن كالتجسيم للحيوان ، وما ليس كذلك فهو «العرضي» .

ثم هو ينقسم : الى لازم وعارض مفارق ، واللازم : اما لازم للماهية كالزوجية للاربعة ، والفردية للثلاثة واما لازم لوجودها دون ماهيتها كالسواد للقار ، والحدوث للحيوان .

والعارض المفارق اما بطيء الزوال كالشباب والشيب ، واما سريع الزوال كحمرة الحجل وصفرة الوجمل ، والمشكل هو الفرق بين الذاتي واللازم للماهية : فان كلاهما لا يفارق الذات ، لافي الوجود العيني ولا الذهني ،

ففرقوا بينها بان الذاتى يسبق تصوره تصور الماهية ، بحيث لا تفهم الذات بدون
بخلاف لازم الماهية .

ثم كل من الذاتى والعرضى : اما ان يشترك فيه الجنس ، وهو الجنس العام
والعرض العام ، واما يتفرده نوع وهو الفصل والخاصة ، واما ان يجمع
بين المشترك والمميز وهو النوع . فهذه « الكليات الخمس » الجنس والفصل
والنوع والخاصة والعرض العام . فالكلام فى هذه الصفات واقسامها غالب
منفعته فى الحدود والحقائق ، واما القياس فانه قول مؤلف من اقوال اذا سلت
لزم عنها لذاتها قول آخر ، ولا بد فيه من مقدمتين و « المقدمة » هي القضية
وهي الجملة الخبرية ولا بد فيها من مفردين ، فكان الكلام فيه فى ثلاث
مراتب :

(الاولى) الكلام فى المفردات الفاظها ومعانيها لدلالة المطابقة والتضمن
والالتزام ، والاسماء للترادفة والمتباعدة والمشاركة والتواطئة والمفردة والمركبة
والكلي والجزئى .

و « للرتبة الثانية » الكلام فى القضايا واقسامها : من الخاص والعام
والمطلق ، والايجاب والسلب وجهات القضايا ، وفى احكام القضايا : مثل
كذب النقيض وصدق العكس وعكس النقيض .

و «المرتبة الثالثة» : الكلام في القياس وضروبه وشروط نتاجه من أنه لا بد فيه من قضية عامة ايجابية وإن النتائج لا يحصل عن سالتين ولا خاصيتين جزئيتين ولا سالبة صغرى وجزئية كبرى ، بل اما موجبتان فيها كلية ، واما صغرى سالبة وكبرى جزئية وغير ذلك من احكام صور القياس واتواعه التي تثبت برهان الخلف للردود الى حكم نقيض القضية ، او بالرد إلى عكس القضية او عكس نقيضها .

ثم ينووا بعد ذلك مواد القياس فقسموه : الى «برهاني» وهو ما كانت مواده يقينية ، وحسروا اليقنيات فيما ذكروه من الحسيات الباطنة والظاهرة والبدهييات والتواترات والمجربات ، وزاد بعضهم الحدسيات .

والى «خطابي» : وهو ما كانت مواده مشهورة يقينية ، او غير يقينية .

والى «جدلي» : وهو ما كانت مواده مسلسلة من التنازع ، يقينية او مشهورة او غير ذلك .

والى «شعري» : وهو ما كانت مواده مشهوراً بها غير معتمدة كالفرجة والمحنة والمضحكة .

والى «مغلطي سرفسطائي» وهو ما كانت موادها موهمة بشبه الحق .

فصل

الناس في مسمى القياس على ثلاثة اقوال :

(احدها) انه حقيقة في التمثيل مجاز في الشمول ، وهو قول الغزالي وإبي محمد .

و (الثاني) : العكس وهو قول ابن حزم .

و (الثالث) : انه حقيقة فيها ، وهو الاصح الذي عليه الجمهور ، فان القياس عند اصحابنا والجمهور ينقسم الى : عقلي وهو ما بكتفى فيه بالعقل ، والى شرعي وهو ما لا بد فيه من اصل معلوم بالشرع .

وكل من العقلي والشرعي وكل ما يسمى قياساً ينقسم : الى قياس تمثيل وقياس شمول . فالاول الحاق الشيء بنظيره ، والثاني اخال الشيء تحت حكم للمعنى العام الذي يشمله ، ثم كل منها متصل بالآخر : لانه لا بد بين المثلين من معنى مشترك يكون شاملا لهما ، ولا بد في المعنى الشامل لاثنتين فصاعداً من تسوية احد الاثنتين بالآخر في ذلك المعنى ، فالقياس ثابت فيها وهو التقدير والاعتبار والحسبان .

فصل

الفساد في للتطق : في البرهان وفي الحد .

اما « البرهان » فصورته صورة صحيحة واذا كانت مواده صحيحة فلاريب
انه يفيد علماً صحيحاً لكن الخطأ من وجهين :

(احدهما) : ان حصر مواده فيا ذكره من الاجناس للذكورة لا
دليل عليه البتة . فاصابوا فيما اثبتوه دون ما نفوه فمن اين يحكم بانه لايقين الا من
هذه الجهات للمينة . فان رجع فيه الانسان الى ما يجده من نفسه فمن اين له
ان سائر النوع حتى الانبياء والاولياء لا يحصل لهم يقين بغير ذلك . ثم الواقع
خلاف ذلك .

(الثاني) ان هذا البرهان يفيد العلم ، لكن من اين علم انه لا يحصل
لقلب بشر علم الا بهذا البرهان الموصوف بل قد رأينا علوما كثيرة هي لقوم
ضرورية او حسية ، ولاخرين نظرية قياسية . فلهذا كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه ، وهو ما حصل من العلوم بغير هذه المواد المحصورة ، او بغير قياس
اصلاً بل زعم افضل المتأخرين منهم ان علوم الانبياء والاولياء لا تحصل الا

بواسطة القياس ، وكلامهم يقتضى ان علم الرب كذلك ولا دليل له على ذلك
اصلاً سوى محض قياس الانبياء والاولياء على نفسه ، وقياس الرب ولللائكة
على البشر .

فهذا موضع ينبغي للمؤمن ان يتيقنه ، ويعلم ان هؤلاء القوم وغيرهم انما
ضلوا غالباً من جهة ما نفوه وكذبوا به ، لا من جهة ما أثبتوه وعلموه ، ولهذا
كان للنطق مظنة الزندقة لمن لم يقو الايمان في قلبه حيث اعتقد انه لا علم الا
بهذه المواد للمعينة ، وهذه الصورة ، وذلك مفقود عنده في غالب ما اخبرت
به الانبياء فيشك في ذلك او يكذب به او يمرض من اعتقاده والتصديق به ،
فيكون عدم ايمانه وعلمه من اعتقاده الفاسد انه لا علم الا من هذه اللواد للمعينة
ولا دليل عليه البتة ، وان كانت مفيدة للعلم ، فالفرق ظاهر بين كونها
تفيدة وبين كونها تفيدة ولا يحصل بغيرها .

ومما يبين ذلك ان القياس لا يدل الا على علم كلي ، ومع معترفون بذلك ،
لانه لا بد فيه من مقعدة كلية ايجابية ، والكلي لا يدل الا على القدر المشترك
وهو الكلي . فجميع الحقائق للمعينة لا يدل عليها القياس باعيانها ، وانما يعلم
به - ان علم - صفة مشتركة بينها وبين غيرها فلا يعلم به شيء من خواص
الربوبية البتة ، ولا شيء من خواص ملك من الللائكة ولا نبي من الانبياء
ولا ولي من الاولياء ، بل ولا ملك من الملوك ، ولا احد من الموجودات
العلوية ولا السفلية ، فاذا العلم بهذه الاشياء اما ان يكون متفقاً او حاصل

بغير القياس ، وكلا القسمين واقع فانه منتف عندهم ، اذ لا طريق لهم غير القياس ، وحاصل ذلك عند الانبياء واتباعهم بل حاصل ذلك في الجملة عند جميع اولى العلم من الملائكة والنبين وسائر الآدميين .

و « ايضاً » فاذا كان لا بد فيه من مقدمة كلية فان كانت نظرية افتقرت الى اخرى وان كانت بديهية فاذا جاز ان يحصل العلم بجميع افرادها بديهية فما المانع ان يحصل ببعض الافراد وهو اسهل .

واما « الحد » فالكلام عليه في مواضع :

(احدها) دعوام ان التصورات النظرية لا تعلم الا بالحد الذي ذكره فالقول فيه كالقول في ان التصديقات النظرية لا تحصل الا بالبرهان الذي حصروا مواده ، ولا دليل على ذلك ؛ ويدل على ضعفه ان الحاد ان عرف المحدود بحد غيره فقد لزم الدور او التسلسل وان عرفه بغير حد بطل المدعى فان قيل : بل عرفه بالحد الذي انعقد في نفسه كما عرف التصديق بالبرهان الذي انعقد في نفسه قبل ان يتكلم به ، قيل : البرهان مبين للنتيجة ، فان العلم بالقدمتين ليس هو عين العلم بالنتيجة ، واما الحد المتعقد في النفس فهو نفس العلم بالمحدود ، وهو المطلوب فاين الحد المفيد للعلم بالمحدود ، وهذا احد ما يبين :

(الموضع الثاني) وهو انه قد يقال ان الحد لا تعرف به ماهية المحدود بحال . بخلاف البرهان فانه دليل على المطلوب اما بالنسبة الى الحد : فلانه عرف الشيء قبل ان يحد . والام يصح حده : لان الحد يجب ان يطابقه عموماً وخصوصاً ولولا معرفته به قبل ان يحد لم تصح معرفته بالطابقة . واما بالنسبة الى المستمع فلان معرفته بذلك اذا لم تكن بديهية ولم يقم الحد عليه دليلاً امتنع ان يحصل له علم بمجرد دعوى الحد للتكلم بالحد : ولهذا نجد المستمع يعارض الحد ويناقضه في طرده وعكسه ولولا تصوره المحدود بدون الحد لامتعت المعارضة وللتناقض .

وانما فائدة الحد التمييز بين المحدود وغيره لا تصويره : وهو مطابق لاسم الحد في اللغة فانه الفاصل بينه وبين غيره : وذلك انه قد يتصور ماهية الشيء مطلقاً . مثل من يتصور الامر والخبر والعلم فيتصوره مطلقاً لا عاماً : فالحد يميز العام الذي يدخل فيه كل خبر وعلم وامر . ومن هنا يتبين لك ان الذي يتصور بالبدية من مسميات هذه الاسماء وهو الحقيقة المطلقة غير المطلوب بالحد . وهو الحقيقة العامة : ثم التمييز للأسماء تارة وللصفات اخرى فالحد اما بحسب الاسم وهو الحد اللفظي الذي يحتاج اليه في الاستدلال بالكتاب والسنة وكلام كل عالم . واما بحسب الوصف وهو تفهيم الحقيقة التي عرفت صفتها وهذا يحصل بالرسم والخواص وغير ذلك .

(الموضع الثالث) الفرق بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية بحيث يدعى

ان هذا لا نفهم للماهية بدونها بخلاف الآخر ، فان العاقل اذا رجع إلى ذهنه لم يجد احدها سابقاً والآخر لاحقاً ، ثم إذا كان المرجع في معرفة الذات إلى تصور الذات ، وللمرجع في تصورهما إلى معرفة الذات كان دوراً ؛ لانا لا نعرف للماهية الا بالصفات الذاتية ، ولا نعرف الصفات الذاتية حتى تصور الذات ؛ فان الصفات الذاتية ما تقف معرفة الذات عليها ، فلا نعرف الذاتية . الا بان نعرف ان فهم الذات موقوف عليها ، فلا تريد ان تفهم الذات حتى تعرف الذاتية وبسط هذا كثير .

(للموضع الرابع) : دعوا ان للماهيات مركبة ولا تركيب في الذهن .

وقال شيخ الاسلام

رحمه الله تعالى

فصل

قد كتبت فيما تقدم ملخص « المنطق » للعرب الذي بلغته العرب عن اليونانيين ، وعربته لفظاً ومعنى ، فانها احسنت الفاظه وحررت معانيه ، وهو المنسوب الى ارسطو اليوناني الذي يسميه اتباعه من الصابئين الفلاسفة للمتقدمين « المعلم الأول » لأنه وضع التعاليم التي يتعلمونها من المنطق والطبيعي وما بعد الطبيعة .

فان هذه التعاليم لما اتصلت بالمسلمين وعربت كتبها مع ما عرب من كتب الطب والحساب والهيئة وغير ذلك ، وكان انتشار تعريبها في دولة الخليفة ابي العباس الملقب بالمأمون ، اخذها المسلمون فحروها لفظاً ومعنى . لكن فيها من الباطل والضلال شيء كثير .

فمنهم من اتبعها مع ما ينتحلها من الاسلام وهم صابئة المسلمين المسمون بالفلاسفة ، فصاروا مؤمنين ببعض الكتاب دون بعض ، بمنزلة المبتدعة من اليهود والنصارى قبل النسخ ، لما بدلوا بعض الكتب التي بأيديهم .

ومنهم من لم يقصد اتباعها لكن تلقى عنهم اشياء يظن انها جميعها توافق الاسلام وتصرده ، وكثير منها يخالفه وتخذله ، وهذه حال كثير من اهل الكلام المعترلة ، ولهذا قيل هم مخانيث الفلاسفة .

ومنهم من اعرض عنها اعراضاً مجملًا ، ولم يتبع من القرآن والاسلام ما يقى عن كل حقها ويدفع باطلها ولم يجاهدوا الجهاد المشروع ، وهذه حال كثير من اهل الحديث والفقهاء وغير ذلك ، وقد كتبت فيما تقدم بعض ما يتعلق بذلك في مواضع من القواعد . وذكرنا [في] تلخيص جمل المنطق ما وقع من الجبل والضلال بسببه وبعض ما وقع فيه من الخلل . وهنا تلخيص ذلك فأقول :

مقصود الكلام في طرق العلم بالتصورات والتصديقات (فالأول) كالحد والرسم ، و (الثاني) كالقياس بأنواعه من البرهان وغيره ، كالتمثيل والاستقراء .

وقد يزعمون ان المطلوب من التصورات لا ينال الا بجنس الحد ،

والمطلوب من التصديقات لا ينال إلا بجنس القياس ، وقد يسمى جنس القياس [بالنسبة] كما يسمى جنس القول الشارح حداً ، وأما البديهي من النوعين فمستغن عن الحد والبرهان ، فتضمن هذا الكلام أن الحدود تفيد تصوير الحقائق ، وأن ذلك لا يحصل بغيرها ، وأن القياس يفيد التصديق بالحقائق ، وأن ذلك لا يحصل بغيره ، وفي كلا الأمرين وقع الخطأ .

أما في الحد ففي كلا القضيتين السلب والاحجاب ، فيما أثبتوه وفيما نفوه .

أما (الأول) فإن الحد لا يفيد تصور الحقائق وإنما يفيد التميز بين المحدود وغيره ، وتصوير الحقائق لا يحصل بمجرد الحد الذي هو كلام الحد ، بل لابد من إدراكها بالباطن والظاهر ، وإذا لم تدرك ضرب المثل لها فيحصل بالمثل الذي هو قياس التصوير — لقياس التصديق — نوع من الإدراك كإدراكنا لما وعد الله به في الآخرة من الثواب والعقاب . والأمثال المضروبة في القرآن تارة تكون للتصوير ، وتارة تكون للتصديق ، وهذا الوجه مقرر بوجوه متعددة . وإنما الغرض هنا تلخيص المقصود .

وأما (الثاني) وهو النفي ، فإن إدراك الحقائق للتصور المطلقة ليس موقوفاً على الحد لو فرض أنها تعرف بالحد ، بل تحصل بسبب الإدراك للعرف

وقد تحصل من الكلام بالأسماء المفردة كما تحصل بالحد ، وربما كان الاسم فيها
انفع من الحد ، وهذا ايضاً مقرر .

واما القياس فلا ريب انه يفيد التصديق اذا صحت مقدماته وتأليفها ؛
لكن الخطأ فيه من الثني من وجهين ايضاً .

(احدهما) ان حصول العلم التصديقي في النفس ليس موقوفاً على القياس
بل يحصل بغير القياس .

(الثاني) ان القياس البرهاني ليست مواده منحصرة فيما ذكرناه في
الحسيات والوجدانيات والبدهييات والنظريات والمتواترات والتجريبيات
والحدسيات كما ينت هذا في غير هذا الموضع ؛ والله اعلم .

وسئل

عن «كتب المنطق» . فأجاب :

أما «كتب المنطق» فتلك لا تشتمل على علم يؤمر به شرعاً ، وإن كان قد أدى اجتهاد بعض الناس الى انه فرض على الكفاية ، وقال بعض الناس : ان العلوم لا تقسم إلا به ، كما ذكر ذلك ابو حامد فهذا غلط عظيم عقلاً وشرعاً .

أما «عقلاً» فان جميع عقلاء بني آدم من جميع اصناف المتكلمين في العلم حرروا علومهم بدون المنطق اليوناني . واما «شرعاً» فانه من المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام ان الله لم يوجب تعلم هذا المنطق اليوناني على اهل العلم والايان .

واما هرفي نفسه فبعضه حق ، وبعضه باطل ، والحق الذي فيه كبير منه او اكثره لا يحتاج اليه ، والقدر الذي يحتاج اليه منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به . والبليد لا ينتفع به ، والذي لا يحتاج اليه ، ومضرته على

من لم يكن خيراً معلوم الأنبياء أكثر من نفعه ؛ فان فيه من القواعد
السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء ، وكانت سبب نفاقهم ،
وفساد علومهم .

وقول من قال انه كله حق كلام باطل بل في كلامهم في الحد ،
والصفات الذاتية والعرضية ، واقسام القيلس والبرهان ، ومواده
من الفساد ما قد يبناه في غير هذا الموضع وقد بين ذلك علماء المسلمين
والله أعلم .

(١)

سئل شيخ الاسلام

الامام العلامة تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية رضي الله عنه عن « العقل » الذي للانسان هل هو عرض؟ وما هي « الروح » المدبرة لجسده؟ هل هي النفس؟ وهل لها كيفية تعلم؟ وهل هي عرض او جوهر؟ وهل يعلم مسكنها من الجسد؟ ومسكن العقل؟

فأجاب:

الحمد لله رب العالمين . « العقل » في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو امر يقوم بالعقل سواء سمي عرضاً او صفة ، ليس هو عيناً قائمة بنفسها ، سواء سمي جوهرأ او جسماً او غير ذلك . وانما يوجد التعبير باسم « العقل » عن الذات العاقلة التي هي جوهر قائم بنفسه في كلام طائفة من المتفلسفة الذين يتكلمون في العقل والنفس ، ويدعون ثبوت عقول عشرة كما يذكرون ذلك من يذكرونه من اتباع ارسطو او غيره من المتفلسفة المشائين . ومن تلقى ذلك عنهم من المتنسين الى اللال .

وقد بسط الكلام على هؤلاء في غير هذا للوضع ، وبين ان ما يذكرونه

(١) تسمى : مسألة في العقل والنفس .

من العقول والنفوس والمجردات والمفارقات والجواهر العقلية لا يثبت لهم منه
 الانفس الانسان ، وما يقوم بها من العلوم وتوابعها : فان اصل تسميتهم لهذه
 الأمور مفارقات هو مأخوذ من مفارقة النفس البدن بللوت ، وهذا امر صحيح
 فان نفس الميت تفارق بدنه بللوت ، وهذا مبنى على ان النفس قائمة بنفسها تبقى
 بعد فراق البدن بللوت منعمة او معذبة ، وهذا مذهب اهل الملل من
 المسلمين وغيرهم ، وهو قول الصحابة والتابعين لهم باحسان وسائر
 أئمة المسلمين ، وان كان كثير من اهل الكلام يزعمون ان النفس هي
 الحياة القائمة بالبدن .

ويقول بعضهم : هي جزء من اجزاء البدن كالريح المترددة في البدن او
 البخار الخارج من القلب .

ففي الجملة النفس المفارقة للبدن بللوت ليست جزءاً من اجزاء البدن ولا
 صفة من صفات البدن عند سلف الامة وأئمتها . وانما يقول هذا وهذا من بقوله
 من اهل الكلام للبتدع المحدث من اتباع الجهمية والمعتزلة ونحوهم . والفلاسفة
 المشاؤون يقولون بأن النفس تبقى إذا فارقت البدن ؛ لكن يصفون النفس
 بصفات باطلة ، فيدعون انها إذا فارقت البدن كانت عقلاً . والعقل عندهم هو
 المجرد عن المادة وعلاقتك للمادة ، والمادة عندهم هي الجسم . وقد يقولون :
 هو المجرد عن التعلق بالهيولى ، والهيولى في لغتهم هو بمعنى الحل . ويقولون :
 المادة والصورة .

والعقل عندهم جوهر قائم بنفسه لا يوصف بحركة ولا سكون ولا يتجدد
له أحوال البتة .

حقيقة قولهم ان النفس إذا فارقت البدن لا يتجدد لها حال من الأحوال
لا علوم ولا تصورات . ولا سمع ولا بصر ولا إرادات . ولا فرح وسرور
ولا غير ذلك مما قد يتجدد ويحدث ، بل تبقى عندهم على حال واحدة
ازلاً وابدأً كما يزعمونه في العقل والنفس . ثم منهم من يقول : ان النفوس
واحدة بالعين . ومنهم من يقول : هي متعددة . وفي كلامهم من الباطل ما ليس
هذا موضع بسطه .

وأما المقصود التنبيه على ما يناسب هذا الموضع : فهم يسمون ما اقترن
بالمادة التي هي المهيولى وهي الجسم في هذا الموضع نفساً كنفس الانسان للمدبرة
لبدنه . ويزعمون أن للفلك نفساً تحركه كما للناس نفوس ، لكن كان قدماءهم
يقولون : ان نفس الفلك عرض قائم بالفلك كنفس البهائم ، وكما يقوم بالانسان
الشهوة والغضب ، لكن طائفة منهم كابن سينا وغيره زعموا أن النفس الفلكية
جوهر قائم بنفسه كنفس الانسان ، وما دامت نفس الانسان مدبرة
لبدنه سموها نفساً ، فإذا فارقت سموها عقلاً ؛ لأن العقل عندهم
هو المجرد عن المادة وعن علائق المادة . وأما النفس فهي المتعلقة بالبدن
تعاق التدبير والتصريف .

وأصل تسميتهم هذه مجردات هو مأخوذ من كون الانسان مجرد الأمور العقلية الكلية عن الأمور الحسية المعينة . فانه إذا رأى افراداً للانسان كزيد وعمرو عقل قدرأ مشتركاً بين الاناسى وبين الانسانية الكلية المشتركة للعقولة في قلبه . وإذا رأى الخيل والبغال والحمير وهيمة الأنعام وغير ذلك من أفراد الحيوان عقل من ذلك قدرأ كلياً مشتركاً بين الأفراد وهي الحيوانية الكلية للعقولة . وإذا رأى مع ذلك الحيوان والشجر والنبات عقل من ذلك قدرأ مشتركاً كلياً وهو الجسم النامي للفتدي ، وقد يسمون ذلك النفس النباتية . وإذا رأى مع ذلك سائر الأجسام العلوية الفلسكية والسفلية العنصرية عقل من ذلك قدرأ مشتركاً كلياً هو الجسم العام المطلق ، وإذا رأى ما سوى ذلك من الموجودات عقل من ذلك قدرأ مشتركاً كلياً وهو الوجود العام الكلي الذي ينقسم الى جوهر وعرض ، وهذا الوجود هو عندم موضوع « العلم الأعلى » الناظر في الوجود ولواحقه ، وهي « الفلسفة الأولى » و « الحكمة العليا » عندم .

وهم يقسمون الوجود : الى جوهر وعرض والأعراض يحملونها « تسعة أنواع » ، هذا هو الذي ذكره ارسطو واتباعه يحملون هذا من جملة المنطق ؛ لان فيه المفردات التي تنتهي اليها الحدود للثلاثة وكذلك من سلك سيدهم بمن صنف في هذا الباب كابن حزم وغيره .

ولما ابن سينا واتباعه فقالوا : « الكلام في هذا لا يختص بالمنطق »

فأخرجوها منه وكذلك من سلك سيل ابن سينا كابن حامد والسهروردي
المقتول والرازي والآمدي وغيرهم . وهذه هي « المقولات العشر » التي يعبرون
عنها بقولهم : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والابن ، ومتى ، والاضافة ،
والوضع ، والملك ، وان يفعل ، وان يفعل ، وقد جمعت في بيتين وهي :

زيد الطويل الاسود بن مالك في داره بالامس كان متكي

في يده سيف نضاه قاتضا فهذه عشر مقولات سوا

واكثر الناس من اتباعه وغير اتباعه أنكروا حصر الاعراض في تسعة
أجناس وقالوا : إن هذا لا يقوم عليه دليل . ويثبتون إمكان ردها الى ثلاثة
وإلى غير ذلك من الاعداد . وجعلوا الجواهر « خمسة أنواع » : الجسم والعقل
والنفس ، والمادة ، والصورة .

فالجسم جوهر حسي ، والباقية جواهر عقلية ؛ لكن ما يذكرونه من
الدليل على اثبات الجواهر العقلية إنما يدل على ثبوتها في الازهان لا
في الأعيان .

وهذه التي يسمونها « المجردات العقلية » ويقولون : الجواهر تنقسم الى
ماديات ، ومجردات ، فللماديات القائمة بالمادة وهي الهيولى وهي الجسم ، والمجردات
هي المجردات عن المادة ، وهذه التي يسمونها المجردات أصلها هي هذه الامور

الكلية المعقولة في نفس الانسان ، كما ان للفارقات أصلها مفارقة النفس البدن .
وهذان امران لا يكران ؛ لكن ادعوا في صفات النفس وأحوالها اموراً باطلة
وادعوا ايضاً ثبوت جواهر عقلية قائمة بأنفسها ويقولون فيها : العاقل ، والمعقول
والعقل شيء واحد ، كما يقولون : مثل ذلك في رب العالمين . فيقولون : هو
عاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيد وملئذ ولذة .

ويجعلون الصفة عين الموصوف ، ويجعلون كل صفة هي الاخرى ،
فيجعلون نفس العقل الذي هو العلم نفس العاقل العالم ، ونفس العشق الذي
هو الحب نفس العاشق المحب ، ونفس اللذة هي نفس العلم ونفس الحب ،
ويجعلون القدرة والارادة هي نفس العلم ، فيجعلون العلم هو القدرة وهو
الارادة وهو المحبة وهو اللذة ، ويجعلون العالم للريد المحب الملتذ هو نفس العلم الذي هو
نفس الارادة وهو نفس المحبة وهو نفس اللذة ؛ فيجعلون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً ،
ويجعلون نفس الصفات المتنوعة هي نفس الذات الموصوفة ، ثم يتناقضون فيثبتون له
علماً ليس هو نفس ذاته ، كما تناقض ابن سينا في اشاراته . وغيره من محققيهم ،
وبسط الكلام في الرد عليهم بموضع آخر .

والمقصود أنهم يعبرون بلفظ العقل عن جوهر قائم بنفسه ، ويثبتون
جواهر عقلية يسمونها الجردات والفارقات للمادة ، واذا حقق الامر عليهم لم
يكن عندهم غير نفس الانسان التي يسمونها الناطقة وغير ما يقوم بها من
للغنى الذي يسمى عقلاً .

وكان ارسطو واتباعه يسمون « الرب » عقلاً وجوهرأ ، وهو عندهم لا يعلم شيئاً سوى نفسه . ولا يريد شيئاً ولا يفعل شيئاً ، ويسمونه « المبدأ » و« العلة الاولى » لان الفلك عندهم متحرك للتشبيه به او متحرك للشبه بالعقل ، فحاجة الفلك عندهم الى العلة الاولى من جهة انه متشبه بها كما يتشبه المؤتم بالامام والتلميذ بالاستاذ . وقد يقول : انه يحركه كما يحرك العشوق عاشقه ، ليس عندهم انه ابدع شيئاً ولا فعل شيئاً ، ولا كانوا يسمونه واجب الوجود ، ولا يقسمون الوجود الى واجب وممكن ، ويجعلون للممكن هو موجوداً قديماً أزلياً كالفلك عندهم .

وانما هذا فعل ابن سينا واتباعه وهم خالفوا في ذلك سلفهم وجميع العقلاء وخالفوا أنفسهم ايضاً فتناقضوا ، فانهم صرحوا بما صرح به سلفهم وسائر العقلاء من ان الممكن الذي يمكن ان يكون موجوداً وان يكون معدوماً ، لا يكون الا محدثاً مسبوقاً بالعلم .

واما الازلي الذي لم يزل ولا يزال فيمتنع عندهم وعند سائر العقلاء ان يكون ممكناً يقبل الوجود والعلم ، بل كل ما قبل الوجود والعلم لم يكن إلا محدثاً ، وهذا بما يستدل به على ان كل ما سوى الله فهو محدث مسبوق بالعلم كائن بعد ان لم يكن ، كما بسط في موضعه .

لكن ابن سينا ومتبعوه تناقضوا فذكروا في موضع آخر ان الوجود ينقسم الى : واجب ، وممكن . وان الممكن قد يكون قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال يتمتع

عدمه، ويقولون : هو واجب بغير موجعوا الفلك من هذا النوع؛ فخرجوا عن اجماع العقلاء الذين وافقوهم عليه في اثبات شيء ممكن يمكن ان يوجد وان لا يوجد وانه مع هذا يكون قديماً أزلياً ابدياً تمتع العدم واجب الوجود بغيره فان هذا تمتع عند جميع العقلاء . وذلك بين في صريح العقل لمن تصور حقيقة الممكن الذي يقبل الوجود والعدم كما بسط في موضعه .

وهؤلاء المتفلسفة انما تسلطوا على المتكلمين الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم : لأن هؤلاء لم يعرفوا حقيقة ما بعث الله به رسوله . ولم يحتجوا لما نصروه بجميع صحيحة في العقول . فقصر هؤلاء المتكلمون في معرفة السمع والعقل . حتى قالوا : إن الله لم يزل لا يفعل شيئاً ولا يتكلم بمشيئته . ثم حدث ما حدث من غير تجديد سبب حادث ، وزعموا دوام امتناع كون الرب متكلاً بمشيئته ثم حدث ما حدث من غير تجديد سبب حادث ، وزعموا دوام امتناع كون الرب متكلاً بمشيئته فعالاً لما يشاء ؛ لزعمهم امتناع دوام الحوادث ثم صار أئمتهم كالجهنم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف الى امتناع دوامها في المستقبل والماضي ، فقال الجهم : بقضاء الجنة والنار ، وقال أبو الهذيل : بقضاء حركاتها ، وأنهم يبقون دائماً في سكون ، ويزعم بعض من سلك هذه السبيل أن هذا هو مقتضى العقل ، وان كل ماله ابتداء فيجب ان يكون له انتهاء .

ولما رأوا الشرع قد جاء بدوام نعيم اهل الجنة كما قال تعالى : (أكلها

دائم وظلها) وقال : (إن هذا الرزقنا ماله من نفاد) ظنوا أنه يجب تصديق الشرع فيما خالف فيه اهل العقل . ولم يعلموا ان الحجة العقلية الصريحة لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة ، بل يتمتع تعارض الحجج الصحيحة سواء كانت عقلية أو سمعية أو سمعية وعقلية . بل اذا تعارضت حجتان دل على فساد إحداها أو فسادها جميعاً .

وصار كثير منهم الى جواز دوام الحوادث في المستقبل دون الماضي ، وذكروا فروعاً عرف حذاقهم ضعفها كما بسط في غير هذا الموضع ، وهو لزومهم أن يكون الرب كان غير قادر ثم صار قادراً من غير تجدد سبب يوجب كونه قادراً ، وانه لم يكن يمكنه ان يفعل ولا يتكلم بمشيئته ثم صار الفعل ممكناً له بدون سبب يوجب تجدد الامكان . واذا ذكر لهم هذا قالوا: كان في الأزل قادراً على ما لم يزل ، فقليل لهم : القادر لا يكون قادراً مع كون المقدور متمتعاً ، بل القدرة على المتمتع متممة . وانما يكون قادراً على ما يمكنه ان يفعله ، فاذا كان لم يزل قادراً فلم يكن يمكنه ان يفعل .

ولما كان اصل هؤلاء هذا صاروا في كلام الله على ثلاثة اقوال .

(فرقة) قالت : الكلام لا يقوم بذات الرب بل لا يكون كلامه إلا مخلوقاً ، لانه إما قديم وإما حادث ، ويتمتع ان يكون قديماً لانه متكلم بمشيئته وقدرته ، والقديم لا يكون بالقدرة والمشيئة ، واذا كان الكلام

بالقدرة والمشيئة كان مخلوقاً لا يقوم بذاته . إذ لو قام بذاته كانت قد قامت به الحوادث . والحوادث لا تقوم به . لأنها لو قامت به لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث . قالوا : اذهبنا الأصل أثبتنا حدوث الاجسام ، وبه ثبت حدوث العالم . قالوا : ومعلوم ان ما لم يسبق الحادث لم يكن قبله اما معه واما بعده . وما كان مع الحادث او بعده فهو حادث .

وكثير منهم لم يتفطن للفرق بين نوع الحوادث وبين الحادث المعين ، فان الحادث المعين والحوادث المحصورة يمتنع ان تكون ازلية دائمة ، وما لم يكن قبلها فهو إما معها وإما بعدها ، وما كان كذلك فهو حادث قطعاً . وهذا لا يخفى على أحد .

ولكن موضع النظر والتزاع «نوع الحوادث» . وهو انه هل يمكن ان يكون النوع دائماً . فيكون الرب لا يزال يتكلم او يفعل بمشيئته وقدرته ام يمتنع ذلك؟ فلما تفطن لهذا الفرق طائفة قالوا : وهذا أيضاً يمتنع لامتناع حوادث لا أول لها ، وذكروا على ذلك حججاً كحجة التطبيق ، وحجة امتناع انقضاء ما لا نهاية له وأمثال ذلك . وقد ذكر عامة ما ذكر في هذا الباب وما يتعلق به في مواضع غير هذا للموضع . ولكل مقام مقال .

واولئك المتفلسفة لما رأوا ان هذا القول مما يعلم بطلانه بصريح العقل ، وانه يمتنع حدوث الحوادث بدون سبب حادث . ويمتنع كون الرب بصير فاعلا بعد

ان لم يكن ، وان المؤثر التام يمتنع تخلف اثره عنه — ظنوا انهم إذا
ابطلوا هذا القول فقد سلم لهم ما ادعوه من « قدم العالم » كالأفلاك وجنس
المولدات ومواد العناصر . وضلوا ضلالاً عظيماً خالفوا به صرائح العقول .
وكذبوا به كل رسول .

فان الرسل مطبقون على ان كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد ان
لم يكن . ليس مع الله شيء قديم بقدمه ، وانه خلق السموات والارض وما
ينها في ستة ايام . والعقول الصريحة تعلم ان الحوادث لا بد لها من محدث ، فلو
لم تكن الا العلة القديمة الازلية المستازمة لمعلولها لم يكن في العالم شيء من
الحوادث . فان حدوث ذلك الحادث عن علة قديمة ازلية مستازمة لمعلولها يمتنع
فانه اذا كان معلولها لازماً لها كان قديماً معها لم يتأخر عنها ، فلا يكون لشيء
من الحوادث سبب اقتضى حدوثه فتكون الحوادث كلها حدثت بلا محدث ،
وهؤلاء فروا من ان يحدثها القادر بغير سبب حادث ، ونهبوا الى انها تحدث
بغير محدث اصلاً لا قادر ولا غير قادر . فكان ما فروا اليه شراً مما فروا منه .
وكانوا شراً من المستجير من الرمضاء بالنار .

واعتقد هؤلاء أن المفعول المصنوع للبتدع المعين كالفلك يقارن فاعله أزلاً
وأبداً لا يتقدم الفاعل عليه تقدماً زمانياً ، وأولئك قالوا : بل المؤثر التام يترأخى
عنه أثره ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه ، فأقام الأولون الأدلة
العقلية الصريحة على بطلان هذا ، كما اقام هؤلاء الأدلة العقلية الصريحة

على بطلان قول الآخرين ، ولا رب ان قول هؤلاء أهل المقارنة
أشد فساداً ومناقضة لصريح المعقول . وصحيح المنقول . من قول أولئك
أهل التراخي .

و (القول الثالث) الذي يدل عليه المعقول الصريح وبقر به عامة العقلاء
ودل عليه الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة لم يهتد له الفريقان : وهو
ان المؤثر التام يستلزم وقوع أثره عقب تأثره التام لا يقتصر به ولا يتراخي ،
كما اذا طلقت المرأة فطلقت . وأعتقت العبد فعتق . وكسرت الاناء فانكسر ،
وقطعت الجبل فانقطع . فوقع العتق والطلاق ليس مقارناً لنفس التطبيق
والاعتناق بحيث يكون معه ، ولا هو ايضاً متراخ عنه بل يكون عقبه متصلاً به .
وقد يقال هو معه ومفارق له باعتبار انه يكون عقبه متصلاً به ، كما يقال : هو
بعده متأخر عنه باعتبار انه انما يكون عقب التأثير التام : ولهذا قال تعالى : (إنما
أمره إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) فهو سبحانه يكون ما يشاء تكونه
فاذا كونه كان عقب تكوينه متصلاً به ، لا يكون مع تكوينه في الزمان ، ولا يكون
متراخياً عن تكوينه بينها فصل في الزمان ؛ بل يكون متصلاً بتكوينه كاتصال
اجزاء الحركة والزمان بعضها ببعض .

وهذا مما يستدل به على ان كل ما سوى الله حادث كائن بعد أن لم يكن
. ان قيل مع ذلك بدوام قاعليته ومتكلميته ، وهذا الأمور مبسوط في غير
هذا للموضع .

و (للقصود هنا) ان هذا هو اصل من قال القرآن محدث، ومن قال ان الرب لم يقم به كلام ولا إرادة، بل ولا علم، بل ولا حياة، ولا قدرة ولا شيء من الصفات. فلما ظهر فساد هذا القول شرعاً وعقلاً قالت طائفة ممن وافقهم على أصل مذهبهم: هو لا يتكلم بمشيئته وقدرته بل كلامه امر لازم لذاته كما تلزم ذاته الحياة، ثم منهم من قال: هو معنى واحد لا متاع اجتماع معاني لا نهاية لها في آن واحد، وامتاع تخصيصه بعدد دون عدد، وقالوا: ذلك للمعنى هو الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرية كان تورا، وإن عبر عنه بالسريانية كان انجيلاً. وقالوا: ان الأسرار والهي صفات للكلام لا انواع له. فان معنى «آية الكرسي» و«آية الدين» و (قل هو الله احد) و (ثبت يدا أبي لهب) معنى واحد.

فقال جمهور العقلاء لهم: تصور هذا القول يوجب العلم بفساده، وقالوا لهم: موسى سمع كلام الله كله او بعضه. إن قلتم كله لزم ان يكون قد علم علم الله. وإن قلتم بعضه فقد تبعض. وقالوا لهم: اذا جوزتم ان تكون حقيقة الخبر هي حقيقة الأمر، وحقيقة الهي عن كل منى عنه. والامر بكل مأمور به هو حقيقة الخبر عن كل مخبر عنه، فجوزوا ان تكون حقيقة العلم هي حقيقة القدرة وحقيقة القدرة هي حقيقة الارادة. فاعترف حذاقهم بأن هذا لازم لهم لا محيد لهم عنه، ولزمهم امكان ان تكون حقيقة الذات هي حقيقة الصفات، وحقيقة الوجود الواجب هي حقيقة الوجوب الممكن، والتزم ذلك طائفة منهم فقالوا:

الوجود واحد ، وعين الوجود الواجب القديم الخالق هو عين الوجود الممكن
المخلوق المحدث .

وهذا اصل قول القائلين بوحدة الوجود كابن عربي الطائي وابن سبعين
وانبأها كما بسط في مواضع .

ومن هؤلاء القائلين بأنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته مع قيام الكلام به من
قال : كلامه للمعين حروف واصوات معينة قديمة ازلية لم تزل ولا تزال . وزعموا
ان كلاما من القرآن والتوراة والانجيل حروف واصوات قديمة ازلية لم تزل ولا
تزال ، فقال لهم جمهور العقلاء : معلوم بالاضطرار ان الباء قبل السين والسين
قبل الليم فكيف يكونان معاً ازلاً وابدأ ، ومعلوم ان الصوت للمعين لا يبقى
زمانين فكيف يكون ازلياً لم يزل ولا يزال .

فقال (الطائفة الثالثة) — ممن سلك مسلك اولئك المتكلمين — بل نقول
انه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته كجادل على ذلك الكتاب والسنة واجماع
السلف والائمة ، وان لزم من ذلك قيام الحوادث به فلا محذور في ذلك لاشراً
ولا عقلاً ، بل هذا لازم لجميع طوائف العقلاء ، وعليه دلت النصوص الكثيرة ،
واقوال السلف والائمة . ونقول : انه يتكلم بمشيئته وقدرته بالقرآن العربي ،
وانه نادى موسى بصوت سمعه موسى كما دلت على ذلك النصوص
واقوال السلف ، لكن نقول انه لم يكن في الازل متكلماً . ويتسع ان

يكون لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته لان ذلك يستلزم حوادث لاول لها . وهو اصل هؤلاء .

ف قيل لهم : معلوم ان الكلام صفة كمال لا صفة نقص ، وان من يتكلم بمشيئته وقدرته ا كمل بمن لا يكون قادراً على الكلام بمشيئته وقدرته . وحينئذ فمن لم يزل متكلماً بمشيئته ا كمل بمن صار قادراً على الكلام بعد ان كان لا يمكنه ان يتكلم .

وقالوا لهم : إذا قلتم تكلم بعد ان كان الكلام ممتعاً من غير ان يكون هناك سبب اوجب تجديد قدرته وتجديد إمكان الكلام له ، قلتم انه لم يزل غير قادر على الكلام ولم يزل الكلام غير ممكن له ، ثم صار قادراً يمكنه ان يتكلم بمشيئته من غير حدوث شيء ، وهذا مخالفة لصريح العقل ، وسلب لصفات الكمال عن الباري ، وجعله مثل المخلوق الذي صار قادراً على الكلام بعد ان لم يكن قادراً عليه .

والسلف والائمة نصوا على ان الرب تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وكما شاء كما نص على ذلك عبد الله بن المبارك واحمد بن حنبل وغيرهم من ائمة الدين وسلف المسلمين ، ومع الذين قالوا بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق . لم يقل احد منهم انه لا يتكلم بمشيئته وقدرته . ولا قال احد منهم انه مخلوق بائن

عنه . ولا قال احد منهم انه صار متكلماً او قادراً على الكلام بعد ان لم يكن كذلك . وقد بسطت هذه الامور في موضع آخر .

و (المقصود) ان هذه الأقوال التي قالها هؤلاء المتكلمون من الجهمية والمعتزلة والكلابية والكرامية والسالية ، ومن وافقهم من المتأخرين الذين انتسبوا الى بعض الأئمة الأربعة وخالفوا بها إجماع السلف والأئمة ، وما جاء به الكتاب والسنة وخالفوا بها صريح المعقول الذي فطر الله عليه عباده هي التي سلطت اولئك المتفلسفة الدهرية عليهم . لكن قول الفلاسفة اعظم فساداً في المعقول والمنقول .

فصل

و (المقصود هنا) ان اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة ، وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعقل . وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى : (لعلكم تعقلون) . وقوله : (افلم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) . وقوله : (قد ينالكم الآيات إن كنتم تعقلون) ونحو ذلك مما يدل على ان العقل مصدر عقل يعقل عقلاً ، وإذا كان كذلك فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه . ولا العمل بلا علم ؛ بل إنما يسمى به العلم

الذي يعمل به والعمل بالعلم ، ولهذا قال أهل النار : (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وقال تعالى : (أو لم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) .

والعقل المشروط في التكليف لا بد أن يكون علوماً يميز بها الانسان بين ما ينفعه وما يضره ، فالجنون الذي لا يميز بين السرام والفلوس ، ولا بين أيام الأسبوع ، ولا يفقه ما يقال له من الكلام ليس بعقل . أما من فهم الكلام ويميز بين ما ينفعه وما يضره فهو عاقل .

ثم من الناس من يقول : العقل هو علوم ضرورية ، ومنهم من يقول : العقل هو العمل بموجب تلك العلوم .

والصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا ، وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الانسان التي بها يعلم ويميز ويقعد للمنافع دون المضار ، كما قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما : ان العقل غريزة . وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء ، كما أن في العين قوة بها يبصر ، وفي اللسان قوة بها يذوق ، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء .

ومن الناس من ينكر القوى والطبائع كما هو قول أبي الحسن ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع

ينكرون الأسباب أيضاً ويقولون : ان الله يفعل عندها لا بها . فيقولون : ان الله لا يشبع بالحيز ولا يزوى بالماء ولا ينبت الزرع للماء بل يفعل عنده لابه . وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة واجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس : فان الله قال في كتابه : (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) فأخبر أنه ينزل الماء بالسحاب ويخرج الثمر للماء . وقال تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها) وقال : (وأنزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد) وقال : (فأتولم يعذبهم الله بأيديكم) وقال : (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام) وقال : (فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا . يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) ومثل هذا في القرآن كثير .

والناس يعلمون بحسبهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض ، كما يعلمون ان الشبع يحصل بالأكل لا بالمد ، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان كما قال : (وجعلنا من الماء كل شيء حي) وان الحيوان يروى بشرب الماء لا بالمشي ومثل ذلك كثير ، ولبسط هذه المسائل موضع آخر .

فصل

والروح المدبرة للبدن التي تفارقه بملوت هي الروح المنفوخة فيه ، وهي النفس التي تفارقه بملوت ، قال النبي صلى الله عليه وسلم لما نام عن الصلاة : « ان الله قبض ارواحنا حيث شاء وردها حيث شاء » وقال له بلال : يا رسول الله ! أخذ بنفسي الذي اخذ بنفسك ، وقال تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى)

قال ابن عباس وأكثر المفسرين : يقبضها قبضين : قبض الموت ، وقبض النوم ثم في النوم يقبض التي تموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمى حتى يأتي أجلها وقت الموت .

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا نام : « باسمك ربي وضعت جنبي وبك ارفعه ان امسكت نفسي فاغفر لها وارحمها » وان ارسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين » وقد ثبت في الصحيح : « أن الشهداء جعل الله ارواحهم في حواصل طير خضر تروح

في الجنة ثم تأوى الى قناديل معلقة بالعرش » وثبت ايضا بأسانيد صحيحة :
« ان الانسان اذا قبضت روحه فتقول الملائكة اخرجي ابتها النفس الطيبة
كانت في الجسد الطيب اخرجي راضية مرضياً عنك . ويقال اخرجي ابتها
النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث اخرجي ساخطة مسخوطاً عليك »
وفي الحديث الآخر : « نسمة للمؤمن طائر تعلق من ثمر الجنة ثم تأوى الى
قناديل معلقة بالعرش » فساها نسمة .

وكذلك في الحديث الصحيح حديث المراج : « ان آدم عليه السلام
قبل يمينه أسودة وقبل شماله أسودة فاذا نظر قبل يمينه ضحك واذا نظر قبل
شماله بكى » وان جبريل قال للنبي صلى الله عليه وسلم : « هذه الاسودة
نسم بنيه : عن يمينه السعداء ، وعن يساره الأشقياء » وفي حديث على :
« والذي فلق الحبة وبرأ النسمة » وفي الحديث الصحيح : « ان الروح إذا
قبض تبعه البصر » فقد سمي المقبوض وقت الموت ووقت النوم روحاً ونفساً .
وسمى للمعرج به الى السماء روحاً ونفساً . لكن يسمى نفساً باعتبار تديره
للبدن ويسمى روحاً باعتبار لطفه ، فان لفظ « الروح » يقتضى اللطف ولهذا
تسمى الريح روحاً . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « الريح من روح
الله » اي من الروح التي خلقها الله فاضافة الروح الى الله إضافة ملك لا إضافة
وصف ، إذ كل ما يضاف إلى الله ان كان عيناً قائمة بنفسها فهو ملك له ، وان
كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به فهو صفة لله .

فالاول كقوله : (ناقة الله وسقياها) وقوله : (فأرسلنا إليها روحنا)
وهو جبريل : (فتمثل لها بشراً سوياً قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت
تقياً قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً) وقال : (ومريم ابنة
عمران التي احصنت فرجها فنفضنا فيه من روحنا) وقال عن آدم : (فاذا
سويته ونفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين)

والثاني كقولنا : علم الله وكلام الله وقدره الله وحياة الله وامر الله ،
لكن قد يعبر بلفظ المصدر عن المفعول به فيسمى المعلوم علماً ، والمقدور قدرة
وللأمور به امراً ، والمخلوق بالكلمة كلمة ، فيكون ذلك مخلوقاً . كقوله :
(أتى امر الله فلا تستعجلوه) وقوله : (إنا نبشرك بكلمة منه اسمه المسيح
عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة) وقوله : (إنما المسيح عيسى ابن
مريم رسول الله وكلمته القاها إلى مريم وروح منه) ومن هذا الباب قوله :
« إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة . أنزل منها رحمة واحدة وامسك
عنده تسعة وتسعين رحمة فاذا كان يوم القيامة جمع هذه الى تلك فرحم بها
عباده » ومنه قوله في الحديث الصحيح للجنة : « انت رحمتي ارحم بك من
اشاء من عبادي » كما قال النار : « انت عذابي اعذب بك من اشاء ولكل
واحدة منكما ملؤها » .

فصل

ولكن لفظ « الروح ، والنفس » يعبر بهما عن عدة معان : فيراد بالروح الهواء الخارج من البدن ، والهواء الداخل فيه ، ويراد بالروح البخار الخارج من تجويف القلب من سويداء الساري في العروق ، وهو الذي تسميه الأطباء الروح ويسمى الروح الحيواني . فهذان المعنيان غير الروح التي تفارق بلوت التي هي النفس .

ويراد بنفس الشيء ذاته وعينه كما يقال رأيت زيدا نفسه وعينه ، وقد قال تعالى : (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) وقال : (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال تعالى : (ويحذركم الله نفسه) وفي الحديث الصحيح انه قال لأم المؤمنين : « لقد قلت بعدك أربع كلمات لو وزن بما قلت لوزنتهن سبحان الله عدد خلقه سبحان الله زنة عرشه ، سبحان الله رضا نفسه ، سبحان الله مداد كلماته » وفي الحديث الصحيح الإلهي عن النبي صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني ، ان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم » .

فهذه المواضع المراد فيها بلفظ النفس عند جمهور العلماء الله نفسه التي

هي ذاته المتصفة بصفاته ليس المراد بها ذاتاً منفكة عن الصفات ولا المراد بها صفة للذات . وطائفة من الناس يجعلونها من باب الصفات ، كما يظن طائفة أنها الذات المجردة عن الصفات وكلا القولين خطأ .

وقد يراد بلفظ النفس الدم الذي يكون في الحيوان كقول الفقهاء « ماله نفس سائلة وما ليس له نفس سائلة » ومنه يقال نفست المرأة إذا حاضت ، ونفست إذا نفسها ولدها ، ومنه قيل النفساء ومنه قول الشاعر :

تسيل على حد الظباء نفوسنا وليست على غير الظباء تسيل

فهذان المعنيان بالنفس ليساهما معنى الروح ، ويراد بالنفس عند كثير من المتأخرين صفاتها المذمومة ، فيقال : فلان له نفس ، ويقال : أرك نفسك ، ومنه قول أبي هريرة « رأيت رب العزة في المنام فقلت اي رب كيف الطريق اليك فقال أرك نفسك » ومعلوم انه لا يترك ذاته وإنما يترك هواها وافعالها المذمومة ، ومثل هذا كثير في الكلام ، يقال فلان له لسان ، فلان له يد طويلة ، فلان له قلب ، يراد بذلك لسان ناطق ، ويد عاملة صائفة ، وقلب حي عارف بالحق مرید له ، قال تعالى : (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد) .

كذلك النفس لما كانت حال تعلقها بالبدن يكثر عليها اتباع هواها صار

لفظ « النفس » يعبر به عن النفس للبيعة لهواها او عن اتباعها الهوى بخلاف لفظ « الروح » فالها لا يعبر بها عن ذلك إذ كان لفظ « الروح » ليس هو باعتبار تديرها للبدن .

ويقال النفوس ثلاثة أنواع :

وهي « النفس الأمارة بالسوء » التي يغلب عليها اتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصي .

و « النفس اللوامة » وهي التي تذب وتوب فعنها خير وشر لكن إذا فعلت الشر ثابت وأثبت . فتسمى لوامة . لأنها تلوم صاحبها على الذنوب ، ولأنها تتلوم اي تتردد بين الخير والشر .

و « النفس المطمئة » وهي التي تحب الخير والحسنات وترى وتبغض الشر والسيئات وتكره ذلك وقد صار ذلك لها خلقاً وعادة وملكة . فهذه صفات وأحوال لذات واحدة ، والا فالنفس التي لكل انسان هي نفس واحدة ، وهذا امر يجده الانسان من نفسه .

وقد قال طائفة من المتفلسفة الأطباء : ان النفوس ثلاثة : نباتية محلها الكبد ، وحيوانية محلها القلب ، وناطقية محلها الدماغ . وهذا ان ارادوا به انها ثلاث قوى تتعلق بهذه الأعضاء فهذا مسلم . وان ارادوا انها ثلاثة اعيان قائمة بأنفسها فهذا غلط بين .

فصل

واما قول السائل : « هل لها كيفية تعلم ؟ »

فهذا سؤال مجمل ، إن اراد انه يعلم ما يعلم من صفاتها واحوالها فهذا مما يعلم ، وإن اراد انها هل لها مثل من جنس ما يشهد من الأجسام ، او هل لها من جنس شيء من ذلك ؟ فان اراد ذلك فليس كذلك ، فانها ليست من جنس العناصر : الماء والهواء والنار والتراب ، ولا من جنس ابدان الحيوان والنبات والمعدن ، ولا من جنس الأفلاك والكواكب ، فليس لها نظير مشهود ولا جنس معهود : ولهذا يقال : انه لا يعلم كيفيةها . ويقال انه « من عرف نفسه عرف ربه » من جهة الاعتبار ، ومن جهة المقابلة ، ومن جهة الامتناع .

فاما « الاعتبار » فانه يعلم الانسان انه حي عليم قدير سميع بصير متكلم ، فيتوصل بذلك الى ان يفهم ما اخبر الله به عن نفسه من انه حي عليم قدير سميع بصير . فانه لو لم يتصور لهذه المعاني من نفسه ونظرده اليه لم يمكن ان يفهم ما غاب عنه ، كما انه لو لا تصوره لما في الدنيا : من العسل ، واللبن ،

والماء ، والحز ، والحزير ، والذهب ، والنفضة ، لما امكنه ان يتصور ما اخبر به من ذلك من الغيب ؛ لكن لا يلزم ان يكون الغيب مثل الشهادة فقد قال ابن عباس رضي الله عنه : « ليس في الدنيا مما في الجنة الا الأسماء » .

فان هذه الحقائق التي اخبر بها انها في الجنة ليست بمائة لهذه الموجودات في الدنيا ، بحيث يجوز على هذه ما يجوز على تلك ، ويجب لها ما يجب لها ، ويمتنع عليها ما تمتنع عليها ، وتكون مادتها مادتها وتستحيل استحالتها ، فانا نعلم ان ماء الجنة لا يفسد وبأسن . ولها لا يتغير طعمه ، وخرها لا يصدع شاربها ولا ينزف عقله ، فان ماءها ليس نابعا من تراب ، ولا نازلا من سحب مثل ما في الدنيا ، ولها ليس مخلوقا من انصام كما في الدنيا ؛ وامثال ذلك ؛ فاذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم ؛ ومنها قدر مشترك وتشابه ؛ علم به معنى ما خوطبنا به مع ان الحقيقة ليست مثل الحقيقة فالحالقي جل جلاله ابعد عن مائة مخلوقاته مما في الجنة لما في الدنيا .

فاذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير ؛ لم يلزم ان يكون مائة خلقه إذ كان بعدها عن مائة خلقه اعظم من بعد مائة كل مخلوق لكل مخلوق وكل واحد من صفات الحيوان لها حياة وقوة وعمل وليست مائة للملائكة المخلوقين ؛ فكيف يماثل رب العالمين شيئا من المخلوقين .

والله سبحانه وتعالى سمي نفسه وصفاته بأسماء ، وسمى بها بعض المخلوقات ، فسمى نفسه حيا عليها سمياً بصيراً عزيزاً جباراً منكبراً

ملكا رؤوفاً رحياً ؛ وسمى بعض عباده علياً وبعضهم حليماً وبعضهم رؤوفاً
 رحياً ؛ وبعضهم سميعاً بصيراً ؛ وبعضهم ملكاً ؛ وبعضهم عزيزاً ؛ وبعضهم
 جباراً متكبراً . ومعلوم انه ليس العليم كالعليم ولا الحليم كالخليم ولا السميع
 كالسميع ؛ وهكذا في سائر الاسماء ؛ قال سبحانه وتعالى : (ان الله كان علياً
 حكيماً) وقال : (وبشرناه بغلام عليم) وقال : (انه كان حليماً غفوراً) وقال :
 (فبشرناه بغلام حليم) وقال : (ان الله بالناس لرؤوف رحيم) وقال :
 (بالؤمنين رؤوف رحيم) وقال : (ان الله كان سميعاً بصيراً) وقال تعالى :
 (أمشاج نبتليه فجملناه سميعاً بصيراً) وكذلك سائر ما ذكر ؛ لكن الانسان يعتبر
 بما عرفه مالم يعرفه . ولولا ذلك لانسدت عليه طرق المعارف
 للأمور الغائبة .

واما من جهة « المقابلة » فيقال : من عرف نفسه بالعبودية عرف ربه
 بالربوبية ، ومن عرف نفسه بالفقر عرف ربه بالثنى ، ومن عرف نفسه بالعجز عرف
 ربه بالقدره . ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم ، ومن عرف نفسه بالئلل
 عرف ربه بالعر ، وهكذا أمثال ذلك ، لأن العبد ليس له من نفسه الا العدم
 وصفات النقص كلها ترجع الى العدم . واما الرب تعالى فله صفات الكمال
 وهي من لوازم ذاته يمتنع انفكاكه عن صفات الكمال أزلاً وأبداً ، ويمتنع
 عدمها لأنه واجب الوجود أزلاً وأبداً ، وصفات كماله من لوازم ذاته ، ويمتنع
 ارتفاع اللازم الا بارتفاع اللزوم . فلا يعد شيء من صفات كماله إلا بعد ذاته

وذاته يتمتع عليها العدم فيمتنع على شيء من صفات كماله العدم .

ولما من جهة « العجز والامتناع » فإنه يقال : إذا كانت نفس الانسان التي هي اقرب الأشياء اليه بل هي هويته وهو لا يعرف كيفيتها ولا يحيط علما بحقيقتها . فالخالق جل جلاله اولى ان لا يعلم العبد كيفيته ولا يحيط علما بحقيقته ولهذا قال افضل الخلق واعلمهم بربه صلى الله عليه وسلم : « اللهم انى اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك » وثبت في صحيح مسلم وغيره : انه كان يقول هذا في سجوده . وقد روى الترمذي وغيره : انه كان يقوله في قنوت الوتر « وان كان في هذا الحديث نظر فالأول صحيح ثابت .

فصل

واما سؤال السائل : هل هو جوهر او عرض ؟

فلفظ « الجوهر » فيه اجمال ، ومعلوم انه لم يرد بالسؤال الجوهر في اللغة مع انه قد قيل إن لفظ « الجوهر » ليس من لغة العرب وانه معرب ، وإنما اراد السائل الجوهر في الاصطلاح من تقسيم الموجودات الى جوهر وعرض .

وهؤلاء منهم من يريد بالجوهر التحيز . فيكون الجسم التحيز عند
جوهره ، وقد يريدون به الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ .

والعقلاء متنازعون في إثبات هذا : وهو أن الأجسام هل هي مركبة من
الجواهر المفردة ؟ أم من المادة والصورة ؟ أم ليست مركبة لا من هذا ولا من
هذا على ثلاثة أقوال :

أصحها « الثالث » أنها ليست مركبة لا من الجواهر المفردة ، ولا من
المادة والصورة ، وهذا قول كثير من طوائف أهل الكلام كالشامية
والضرارية والتجارية والكلابية وكثير من الكرامية ، وهو قول جمهور
الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وغيرهم ، بل هو قول أكثر العقلاء كما قد
بسط في موضعه .

والقائلون بأن لفظ « الجوهر » يقال على التحيز متنازعون : هل يمكن
وجود جوهر ليس بمتحيز ؟ ثم هؤلاء منهم من يقول : كل موجود فاما
جوهر واما عرض ، ويدخل الموجود الواجب في مسمى الجوهر ، ومن هؤلاء
من يقول : كل موجود فاما جسم او عرض ، ويدخل الموجود الواجب في
مسمى الجسم ، وقد قال بهذا وبهذا طائفة من نظار المسلمين وغيرهم .
ومن المتألفين والنصارى من يسميه جوهرأ ولا يسميه جسما . وحكى عن
بعض نظار المسلمين أنه يسميه جسما ولا يسميه جوهرأ . إلا أن الجسم عنده

هو المشار إليه أو القائم بنفسه : والجوهر عنده هو الجوهر الفرد .

ولفظ « العرض » في اللغة له معنى : وهو ما يعرض ويزول كما قال تعالى :
(يأخذون عرض هذا الأدنى) وعند اهل الاصطلاح الكلامي قد يراد
بالعرض ما يقوم بغيره مطلقاً ، وقد يراد به ما يقوم بالجسم من الصفات ، ويراد به
في غير هذا الاصطلاح امور اخرى .

ومعلوم ان مذهب السلف والأئمة وعامة اهل السنة والجماعة اثبات صفات
الله ، وان له علماً وقدرة وحياة وكلاماً ، ويسمون هذه الصفات ، ثم منهم
من يقول : هي صفات وليست اعراضاً ؛ لأن العرض لا يبقى زمانين وهذه
باقية ، ومنهم من يقول بل تسمى اعراضاً لان العرض قد يبقى ، وقول من
قال : ان كل عرض لا يبقى زمانين قول ضعيف ، واذا كانت الصفات الباقية
تسمى اعراضاً جاز ان تسمى هذه اعراضاً : ومنهم من يقول : انا لا اطلق
ذلك ، بناء على ان الاطلاق مستنده الشرع .

والناس متنازعون هل يسمى الله بما صح معناه في اللغة والعقل والشرع .
وإن لم يرد باطلاقه نص ولا اجماع . ام لا يطلق إلا ما اطلق نص او اجماع ، على
قولين مشهورين .

وعامة النظار يطلقون ما لا نص في اطلاقه ولا اجماع كلفظ القديم والذات

ونحو ذلك ، ومن الناس من يفصل بين الأسماء التي يدعى بها ، وبين ما يخبر به عنه للحاجة ، فهو سبحانه إنما يدعى بالأسماء الحسنی كما قال : (والله الأسماء الحسنی فادعوه بها)

واما إذا احتيج إلى الاخبار عنه مثل ان يقال : ليس هو بقديم ولا موجود ولا ذات قائمة بنفسها ، ونحو ذلك ، ففيل في تحقيق الایات بل هو سبحانه قديم موجود وهو ذات قائمة بنفسها ، وقيل ليس بشيء ، ففيل بل هو شيء فهذا سائق ، وان كان لا يدعى بثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل على المدح كقول القائل : يا شيء إذ كان هذا لفظاً يعم كل موجود ، وكذلك لفظ « ذات وموجود » ونحو ذلك ؛ إلا إذا سمي بالموجود الذي يحمده من طلبه كقوله : (ووجد الله عنده) فهذا اخص من الموجود الذي يعم الخالق والمخلوق .

إذا تبين هذا ، فالنفس - وهي الروح المدبرة لبدن الانسان - هي من باب ما يقرم بنفسه التي تسمى جوهرأ وعیناً قائمة بنفسها ، ليست من باب الأعراض التي هي صفات قائمة بغيرها .

واما التعبير عنها بلفظ « الجوهر » « والجسم » ففيه نزاع بعضه اصطلاحی وبعضه معنوي . فمن غنى بالجواهر القائم بنفسه فهي جوهر ، ومن غنى بالجسم ما يشار إليه وقال انه يشار إليها فهي عند جسم ، ومن غنى بالجسم للركب

من الجواهر المفردة او المادة والصورة فبعض هؤلاء قال انها جسم ايضاً . ومن
عنى بالجواهر المتحيز القابل للقسمة فثم من يقول انها جوهر ، والصواب انها
ليست مركبة من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة ، وليست من جنس
الاجسام المتحيزات المشهودة للمعودة ، واما الاشارة إليها فانه يشار إليها
وتصعد وتنزل وتخرج من البدن وتسل منه ، كما جاءت بذلك النصوص ودلت
عليه الشواهد العقلية .

فصل

واما قول القائل . اين مسكنها من الجسد ؟

فلا اختصاص للروح بشيء من الجسد ، بل هي سارية في الجسد كما
تسري الحياة التي هي عرض في جميع الجسد ، فان الحياة مشروطة بالروح .
فاذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياة ، وإذا فارقت الروح فارقت الحياة .

فصل

واما قوله : اين مسكن العقل فيه ؟

فالعقل قائم بنفس الانسان الى نعل . واما من البدن فهو متعلق بقلبه
كما قال تعالى : (أفلم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها)
وقيل لابن عباس : بماذا نلت العلم : قال : « بلسان سؤال وقلب عقول »
لكن لفظ « القلب » قد يراد به المضغة الصورية الشكل التي في الجانب
الأيسر من البدن ، التي جوفها علقة سوداء ، كما في الصحيحين عن النبي صلى
الله عليه وسلم : « ان في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد ، وإذا
فسدت فسدت لها سائر الجسد » . وقد يراد بالقلب باطن الانسان مطلقاً ، فان
قلب الشيء باطنه ، كقلب الحنطة واللوزة والجوزة ونحو ذلك ، ومنه سمي
القلب قلباً لأنه اخرج قلبه وهو باطنه ، وعلى هذا فاذا اريد بالقلب هذا
فالعقل متعلق بدماعه ايضاً ، ولهذا قيل : ان العقل في الدماغ ، كما يقوله كثير
من الاطباء ، ونقل ذلك عن الامام احمد ، ويقول طائفة من اصحابه : ان اصل
العقل في القلب ، فاذا كمل انتهى الى الدماغ .

والتحقيق ان الروح التي هي النفس لها تعلق بهذا وهذا ، وما يتصف

من العقل به يتعلق بهذا وهذا ، لكن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ ، ومبدأ
الارادة في القلب .

والعقل يراد به العلم ، ويراد به العمل ، فالعلم والعمل الاختياري اصله
الارادة ، واصل الارادة في القلب ، والمريد لا يكون حريداً إلا بعد
تصور المراد ، فلا بد ان يكون القلب متصوراً ، فيكون منه هذا
وهذا ، ويبتدىء ذلك من الدماغ ، وآثاره صاعدة إلى الدماغ ، فنه المبتدأ
وإليه الانتهاء ، وكلا القولين له وجه صحيح . وهذا مقدار ما وسعته هذه
الاوراق والله اعلم .

سئل الشيخ رحمه الله

أيما أفضل العلم . او العقل ؟

فأجاب :

ان اريد بالعلم علم الله تعالى الذي أنزله الله تعالى وهو الكتاب كما قال تعالى : (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم) فهذا افضل من عقل الانسان ؛ لأن هذا صفة الخالق والعقل صفة المخلوق ، وصفة الخالق أفضل من صفة المخلوق .

وان اريد بالعقل ان يعقل العبد امره ونهيه ، فيفعل ما امر به ويترك ما نهى عنه ، فهذا العقل يدخل صاحبه به الجنة . وهو أفضل من العلم الذي لا يدخل صاحبه به الجنة . كمن يعلم ولا يعمل . وان اريد العقل الغريزة التي جعلها الله في العبد التي ينال بها العلم والعمل ، فالذي يحصل به افضل ؛ لأن العلم هو المقصود به ، وغريزة العقل وسيلة إليه . وللقاصد افضل من وسائلها .

وان اريد بالعقل العلوم التي تحصل بالغريزة فهذه من العلم فلا يقال : أيما

افضل العلم او العقل ، ولكن يقال ايما افضل هذا العلم او هذا العلم . فالعلوم بعضها افضل من بعض ، فالعلم بالله افضل من العلم بخلقه ، ولهذا كانت آية الكرسي افضل آية في القرآن : لأنها صفة الله تعالى . وكانت : (قل هو الله احد) تعدل ثلث القرآن ، لأن القرآن «ثلاثة اثلاث» : ثلث توحيد ، وثلث قصص ، وثلث امر ونهي . وثلث التوحيد افضل من غيره .

والجواب في هذه المسألة مسألة العلم والعقل ، لا بد فيه من التفصيل ؛ لأن كل واحد من الاسمين يحتمل معان كثيرة ، فلا يجوز إطلاق الجواب بلا تفصيل ، ولهذا كثّر النزاع فيها لمن لم يفصل ، ومن فصل الجواب فقد اصاب . والله اعلم .

وقال شيخ الاسلام

العالم العلامة شيخ الاسلام تقي الدين ابو العباس احمد بن تيمية الحراني
قدس الله روحه ونور ضريحه :

فصل

ثم إن الله سبحانه وتعالى خلق القلب للانسان يعلم به الأشياء ، كما خلق
له العين يرى بها الأشياء ، والاذن يسمع بها الاشياء ، كما خلق له سبحانه كل
عضو من اعضائه لامر من الامور ، وعمل من الاعمال . فاليد للبشر ، والرجل
للسعي ، واللسان للنطق ، والقمم للذوق ، والانف للشم ، والجلد للسر . وكذلك
سائر الاعضاء الباطنة والظاهرة .

فاذا استعمل الانسان العضو فيما خلق له واعد لاجله فذلك هو الحق
القائم والعدل الذي قامت به السموات والارض ، وكان ذلك خيراً وصلاً
لذلك العضو ولربه ولاشيء الذي استعمل فيه ، وذلك الانسان الصالح

هو الذي استقام حاله و (اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون) .

وإذا لم يستعمل العضو في حقه بل ترك بطلاً فذلك خسران ، وصاحبه مغبون ، وإن استعمل في خلاف ما خلق له فهو الضال والهلاك ، وصاحبه من الذين بدلوا نعمة الله كفراً .

ثم ان سيد الاعضاء ورأسها هو القلب : كما سمي قلباً . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « الاسلام علانيه والايمان في القلب ثم اشار بيده الى صدره وقال الا إن التقوى ها هنا الا إن التقوى ها هنا » .

وإذا قد خلق القلب لان يعلم به فتوجه نحو الاشياء ابتغاء العلم بها هو الفكر والنظر ، كما ان اقبال الاذن على الكلام ابتغاء سمعه هو الاصغاء والاستماع ، وانصراف الطرف الى الاشياء طلباً لرؤيتها هو النظر . فالفكر للقلب ، كالاصغاء للأذن ، ومثله نظر العينين فيما سبق ، وإذا علم ما نظر فيه فذاك مطلوبه . كما ان الاذن كذلك إذا سمعت ما اصغت إليه ، او العين إذا ابصرت ما نظرت إليه . وكم من ناظر مفكر لم يحصل العلم ولم يتلّه كما انه كم من ناظر إلى الهلال لا يعصره ومستمع إلى صوت لا يسمعه .

وعكسه من يؤتى علماً بشيء لم ينظر فيه ولم تسبق منه إليه سابقة تفكير فيه ، كمن فاجأته رؤية الهلال من غير قصد إليه أو سمع قولاً من غير أن يصني إليه ، وذلك كله لا لأن القلب بنفسه يقبل العلم ، وإنما الأمر موقوف على شرائط واستعداد قد يكون فعلاً من الانسان فيكون مطلوباً ، وقد يأتي فضلاً من الله فيكون موهوباً .

فصلاح القلب وحقه والذي خلق من أجله هو ان يعقل الأشياء ، لا اقول أن يعلمها فقط ، فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلاً له ، بل غافلاً عنه ملئاً له ، والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه ويحييه ويثبت في قلبه . فيكون وقت الحاجة إليه غيباً فيطابق عمله قوله . وباطنه ظاهره ، وذلك هو الذي أوتي الحكمة . (ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) . وقال ابو البرد : إن من الناس من يؤتى علماً ولا يؤتى حكماً ، وإن شداد بن أوس ممن أوتي علماً وحكماً .

وهذا مع ان الناس متباينون في نفس عقلهم الأشياء من بين كامل وناقص ، وفيما يعقلونه من بين قليل وكثير ، وجليل ودقيق ، وغير ذلك .

ثم هذه الأعضاء الثلاثة هي امهات ما ينال به العلم ويدرك أغنى العلم الذي يتميز به البشر عن سائر الحيوانات دون ما يشاركه فيه ، من الشم والنوق

واللهمس ، وهنا يدرك به ما يحب ويكره وما يميز به بين من يحسن إليه ومن يسيء إليه الى غير ذلك . قال الله تعالى : (والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) وقال : (ثم سواء ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون) وقال : (ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) وقال : (وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة) وقال : (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) .

وقال فيها لكل عضو من هذه الاعضاء من العمل والقوة : (ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها) .

ثم ان العين تقصر عن القلب والأذن ، وتفارقهما في شيء وهو انها إنما يرى صاحبها بها الأشياء الحاضرة والامور الجسائية مثل الصور والأشخاص فأما القلب والأذن فيعلم الانسان بها ماغاب عنه ومالا مجال للبصر فيه من الاشياء الروحانية ، والمعلومات المعنوية ، ثم بعد ذلك يفترقان : فالقلب يعقل الاشياء بنفسه إذ كان العلم هو غذاءه وخاصيته . اما الاذن فانها تحمل الكلام المشتمل على العلم إلى القلب ، فهي بنفسها إنما تحمل القول والكلام ، فاذا وصل ذلك إلى القلب اخذ منه ما فيه من العلم ، فصاحب العلم في حقيقة الامر هو القلب ، وإنما سائر الاعضاء حجة له توصل إليه من الاخبار مالم

يكن ليأخذه بنفسه . حتى ان من فقد شيئاً من هذه الاعضاء فانه يفقد بفقده من العلم ما كان هو الواسطة فيه .

فالاصم لا يعلم ما في الكلام من العلم ، والضرير لا يدري ما تحتوي عليه الاشخاص من الحكمة البالغة ، وكذلك من نظر الى الاشياء بغير قلب او استمع الى كلمات اهل العلم بغير قلب فانه لا يعقل شيئاً ؛ فمدار الامر على القلب ، وعند هذا نستبين الحكمة في قوله تعالى : (افلم يسيرا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها ؟) حتى لم يذكر هنا العين كما في الآيات السوابق ، فان سياق الكلام هنا في امور غائبة ، وحكمة معقولة من عواقب الامور لا مجال لنظر العين فيها ، ومثله قوله : (ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون) وتبين حقيقة الامر في قوله : (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او التي السمع وهو شهيد) .

فان من يؤتى الحكمة ويستفيع بالعلم على منزلتين اما رجل رأى الحق بنفسه فقبله فاتبعه ولم يحتاج إلى من يدعوه إليه ، فذلك صاحب القلب ؛ او رجل لم يعقله بنفسه بل هو محتاج إلى من يسلّمه ويبيّنه له ويضّله ويؤدبه ، فهذا اصغى ف : (التي السمع وهو شهيد) . اي حاضر القلب ليس بغائبة . كما قال مجاهد : او تى العلم وكان له ذكرى .

ويتبين قوله : (ومنهم من يستمع اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا

يعقلون ؟ ومنهم من ينظر اليك أفأنت تهدي العمى ولو كانوا لا يبصرون ؟
وقوله : (ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة ان يفقهوه وفي
آذانهم وقراً) .

ثم إذا كان حق القلب ان يعلم الحق فان الله هو الحق المبين . (فذلكم
الله ربكم الحق فاذا بعد الحق الا الضلال) إذ كان كل ما يقع عليه لمحة ناظر
او يجول في لقطة خاطر ، فالله ربه ومنشئه وقاطره ومبدئه لا يحيط علماً إلا
بما هو من آياته البينة في ارضه وسماؤه . واصدق كلمة قالها الشاعر كلمة ليبد:

الا كل شيء ما خلا الله باطل .

اي ما من شيء من الأشياء إذا نظرت اليه من جهة نفسه إلا وجدته الى العدم
وما هو فقير الى الحي القيوم ، فاذا نظرت اليه وقد تولته ببد العناية بتقدير من
أعطى كل شيء خلقه ثم هدى رأيه حينئذ موجوداً مكسواً لحل الفضل
والاحسان . فقد استبان ان القلب إنما خلق لذكر الله سبحانه ، ولذلك قال
بعض الحكماء المتقدمين من اهل الشام — اظنه سليمان الخواص رحمه الله —
قال: الذكر للقلب بمنزلة الغذاء للجسد ، فكما لا يجد الجسد لذة الطعام مع السقم
فكذلك القلب لا يجد حلاوة الذكر مع حب الدنيا . او كما قال .

فاذا كان القلب مشغولاً بالله . عاقلاً للحق ، متفكراً في العلم . فقد

وضع في موضعه كما أن العين إذا صرفت الى النظر في الأشياء فقد وضعت في موضعها ، اما إذا لم يصرف إلى العلم ولم يوع فيه الحق فقد نسي ربه . فلم يوضع في موضع بل هو ضائع ولا يحتاج ان نقول قد وضع في موضع غير موضعه . بل لم يوضع اصلاً . فان موضعه هو الحق ، وما سوى الحق باطل ، فاذا لم يوضع في الحق لم يبق إلا الباطل ، والباطل ليس بشيء أصلاً ، وما ليس بشيء احرى ان لا يكون موضعاً .

والقلب هو نفسه لا يقبل الا الحق . فاذا لم يوضع فيه فانه لا يقبل غير ما خلق له . (سنة الله) (ولن تجد لسنة الله تبديلاً) وهو مع ذلك ليس بمترك محلى فانه لا يزال في أودية الأفكار وأقطار الأماني لا يكون على الحال التي تكون عليها العين والاذن من الفراغ والتخلي ، فقد وضع في غير موضع لا مطلق ولا معلق . موضوع لا موضع له . وهذا من العجب فسبحان ربنا العزيز الحكيم ، وإنما تنكشف للإنسان هذه الحال عند رجوعه إلى الحق ، اما في الدنيا عند الانابة . او عند المنقلب إلى الآخرة ، فيرى سوء الحال التي كان عليها ، وكيف كان قلبه ضالاً عن الحق . هذا اذا صرف في الباطل .

فأما لو ترك وحاله التي فطر عليها فارغاً عن كل ذكر خالياً عن كل فكر فقد كان يقبل العلم الذي لا جهل فيه ، ويرى الحق الذي لا ريب فيه ، فيؤمن بربه وينيب إليه . فان كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء لا يحس فيها من جدع

(فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) . وانما يحول بينه وبين الحق في غالب الحال شغله بغيره من قتن الدنيا ، ومطالب الجسد ، وشهوات النفس ، فهو في هذه الحال كالعين الناضرة إلى وجه الأرض لا يمكنها ان ترى مع ذلك الهلال ، او هو يعيل إليه فيصده عن اتباع الحق ، فيكون كالعين التي فيها قذى لا يمكنها رؤية الأشياء .

ثم الهوى قد يعترض له قبل معرفة الحق فيصده عن النظر فيه ، فلا يتبين له الحق كما قيل : حبك النبي . يعمى ويصم . فيبقى في ظلمة الأفكار وكثيراً ما يكون ذلك عن كبر يمنعه عن ان يطلب الحق ، (فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون)

وقد يعرض له الهوى بعد ان عرف الحق فيجعله ويعرض عنه ، كما قال ربنا سبحانه فيهم : (سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً وان يروا سيل النفي يتخذوه سبيلاً)

ثم القلب للعالم كالاناء للماء ، والوعاء للعسل ، والوادي للسيل . كما قال تعالى : (انزل من السماء ماء فسالأت اودية بقدرها) الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث اصاب ارضاً : فكانت منها طائفة قبلت للماء ، فأنبئت الكلا ، والعشب الكثير ،

وكانت منها اجادب أمسكت الماء فسقى الناس وزرعوا . واحاب منها طائفة
 انما قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه
 ما ارسلت به ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت
 به » وفي حديث كميل بن زياد عن علي رضي الله عنه قال : القلوب اوعية
 فخيرها اوعاها . وبلغنا عن بعض السلف قال : القلوب آنية الله في ارضه ،
 فأجها الى الله تعالى أرقها واصفاها . وهذا مثل حسن فان القلب إذا كان
 رقيقاً ليناً كان قبو له للعلم سهلاً يسيراً ورسخ العلم فيه وثبت واثر ، وإن كان
 قاسياً غليظاً كان قبوله للعلم صعباً عسيراً .

ولا بدمع ذلك ان يكون زكياً صافياً سليماً . حتى يزكو فيه العلم ويشمر
 ثمراً طيباً ، والا فلو قبل العلم وكان فيه كدر وخبث افسد ذلك العلم . وكان
 كالدغل في الزرع ان لم يمنع الحب من ان ينبت منه من ان يزكو ويطيب .
 وهذا بين لأولي الأبصار .

و (تلخيص هذه الجملة) انه اذا استعمل في الحق فله وجهان :

(وجه) مقبل على الحق . ومن هذا الوجه يقال له : وعاء وانه ، لأن
 ذلك يستوجب ما يوعى فيه ويوضع فيه ، وهذه الصفة صفة وجود وثبوت .

(وجه) معرض عن الباطل . ومن هذا الوجه يقال له زكي وسليم

وطاهر ، لأن هذه الأسماء تدل على عدم الشر واتقاء الحُبث والدغل ، وهذه الصفة صفة عدم ونفى .

وهذا يبين انه اذا صرف إلى الباطل فله وجهان كذلك .

(وجه الوجود) ، انه منصرف إلى الباطل مشغول به .

(وجه العدم) انه معرض عن الحق غير قابل له ، وهذا يبين من البيان والحسن والصدق ما في قوله :

إذا ما وضعت القلب في غير موضع

بغير إناء فهو قلب مضيع

فانه لما اراد ان يبين حال من ضيع قلبه فظلم نفسه بان اشتغل بالباطل وملأ به قلبه حتى لم يبق فيه متسع للعق ولا سبيل له إلى الولوج فيه ذكر ذلك منه ، فوصف حال هذا القلب بوجهيه ، ونعته بمذهبيه . فذكر اولاً وصف الوجود منه فقال :

إذا ما وضعت القلب في غير موضع .

يقول إذا شغلته بما لم يخلق له فرصته إلى الباطل حتى صار موضوعاً فيه . ثم الباطل على منزلتين :

(أحدهما) تشغل عن الحق ولا تعانده مثل الأفكار والهموم التي في علانق
الدنيا وشهوات النفس .

و(الثانية) تعاند الحق وتصدغه مثل الآراء الباطلة ، والأهواء المردية من
الكفر والتفاق والبدع وشبه ذلك ، بل القلب لم يخلق الا لذكر الله فما
سوى ذلك فليس موضعاً له .

ثم ذكر « ثانياً » وصف العدم فيه ، فقال بغير إناه ، ثم يقول : إذا
وضعه بغير إناه ضيعته ، ولا إناه معك كما تقول حضرت المجلس بلا محبة
فالكلمة حال من الواضع . لا من للوضع والله اعلم .

وبيان هذه الجملة - والله اعلم - انه يقول إذا ما وضعت قلبك في غير
موضع فقد شغل بالباطل ، ولم يكن معك إناه بوضع فيه الحق ، وينزل إليه
الذكر والعلم الذي هو حق القلب ، فقلبك إذا مضى ضيعته من وجبي
التضييع . وإن كانا متحدين من جهة أنك وضعت في غير موضع ، ومن جهة
انه لا إناه معك يكون وعاء للحق الذي يجب ان يعطاه ، كما لو قيل لملك قد
اقبل على الله : إذا اشتغلت بغير للملكة وليس في الملكة من يدبرها
فهو ملك ضائع ، لكن الإناه هنا هو القلب بعينه ، وإنما كان ذلك كذلك
لأن القلب لا ينوب عنه غيره فيما يجب ان يوضع فيه (ولا تزر وازرة
وزر أخرى) .

وإنما خرج الكلام في صورة اثنين بذكر نعتين لشيء واحد . كما جاء نحوه في قوله تعالى : (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان) قال قتادة والريبع : هو القرآن : فرق فيه بين الحلال والحرام ، والحق والباطل . وهذا لأن الشيء الواحد إذا كان له وصفان كبيران فهو مع وصف واحد كالشيء الواحد ومع الوصفين بمنزلة الاثنين ، حتى لو كثرت صفاته لتنزل بمنزلة اشخاص ، ألا ترى ان الرجل الذي يحسن الحساب والطب يكون بمنزلة حاسب وطبيب والرجل الذي يحسن التجارة والبناء بمنزلة نجار وبناء .

والقلب لما كان يقبل الذكر والعلم فهو بمنزلة الآناء الذي يوضع فيه الماء وإنما ذكر في هذا البيت الآناء من بين سائر أسماء القلب؛ لأنه هو الذي يكون رقيقاً وصافياً ، وهو الذي يأتي به المستطعم للمستعطي في منزلة البائس الفقير . ولما كان ينصرف عن الباطل فهو زكي وسليم ، فكأنه اثنان .

وليتبين في الصورة ان الآناء غير القلب ، فهو يقول :

إذا وضعت قلبك في غير موضع .

وهو الذي يوضع فيه الذكر والعلم ، ولم يكن معك آناء يوضع فيه المطلوب فثلك مثل رجل بلفه ان غنياً يفرق على الناس طعاماً وكان له زبدية

او سكرجة فتركها ، ثم اقبل بطلب طعاماً ، فقيل له : هات انا نعطيك طعاماً ، فأما إذا آتيت وقد وضعت زبدتك - مثلاً - في البيت وليس معك انا نعطيك فلا تأخذ شيئاً فرجعت بجني حنين .

وإذا تأمل من له بصيرة بأساليب البيان وتصاريف اللسان وجد موقع هذا الكلام من العريية والحكمة كليهما موقعاً حسناً بليغاً ، فان نقيض هذه الحال المذكورة ان يكون القلب مقبلاً على الحق والعلم والذكر معرضاً عن غير ذلك ، وتلك هي الحنيفة ملة ابراهيم عليه السلام فان الحنف هو اقبال القسّم وميلها إلى اختها فالحنف الليل عن الشيء بالاقبال على آخر ؛ فالدين الحنيف هو الاقبال على الله وحده والاعراض عما سواه . وهو الاخلاص الذي ترجمته كلمة الحق . والكلمة الطيبة : « لا إله إلا الله »

اللهم ثبتنا عليها في الدنيا والآخرة ولا حول ولا قوة إلا بالله . وهذا آخر ما حضر في هذا الوقت . والله اعلم وصلى الله على محمد .

آخر المجلد التاسع

فهرس المجلد التاسع

الموضوع

صفحة

• ٨٢ - « ما تقولون في المنطق ؟ وهل من قال إنه فرض كفاية

مصيب أم مخطيء ؟ » « نقض المنطق »

- ٥ القول بأنه فرض كفاية وأن من ليس له خبرة به فليس له ثقة بعلومه : في غاية الفساد
- ٦ - ١٠ أحسن ما يحمل عليه كلام القائل ، لا يصح نسبة وجوبه الى الشريعة ولا الى الحذاق من أهله
- ٦ - ١٠ ذم علماء المسلمين وأئمة الدين للمنطق وأهله ، وسبب ذلك ، قد يستجهل أهله من لم يشركهم في علمهم وإن كان أحسن إيماناً منهم
- ٨ - ١٠ ربما يحصل لبعضهم إيمان ونفاق من هذه الطريق ، حد علم المنطق ، وهل هو عديم الفائدة ؟
- ١٠ جعل المنطقيون الاقيسة خمسة : البرهاني ، والخطابي ، والجدلي ، والشعري ، والمخاطبي لسوفسطائي ، حدود الثلاثة الاول
- ١١ قول بعضهم في المشهورات هي المقبولات ألزمتهم اياها الحجة
- ١١ ، ١٢ من قال من المصنفين في المنطق : الخطابي ما يفيد الظن ، والبرهاني ما يفيد العلم فلم يعرف مقصودهم ولا قال حقاً
- ١٢ ، ١٣ قد يمثلون المشهورات المقبولات التي ليست علمية بقولهم ...
- ١٣ غلطوا في قولهم : ان البديهة والفطرة قد تحكم بما يتبين لها بالقياس فساد
- ١٤ ، ١٥ متقدمون لم يذكروا المقدمات المتلقاة من الانبياء إنما ذكر ذلك متأخروهم فجعلوا علوم الانبياء من الامور الحديثة
- ١٥ المتكلمون المنطقيون يقولون يعلم بهذا القياس ثبوت اصانع وقدمه وجوب ارسال الرسل وتأيينهم
- ١٥ ، ١٦ أهل الملل متفقون على جنس النبوات ، لكن بعضهم آمن ببعض وكفر ببعض

الموضوع	صفحة
من العلوم ما ليس لمنطقهم طريق اليها ، ومن ذلك علم النبوات	١٦ ، ١٧
اتقافهم على أن المنطق لا يفيد الامور الكلية في الفهم	١٧
يطعنون في قياس التمثيل وهو أبطل في افادة العلم من قياس	١٨ ، ١٩
الشمول ، السهروردي والقرامطة ونحوهم استمدوا فلسفتهم من	
الروم والفرس	
كل من الاقيسة يتبع مقدماته ، قياس التمثيل	١٩ ، ٢٠
دعواهم أن قياس انشمول لا يفيد العلم غلط	٢٠
أهل العلوم الرياضية والطبيعية والطبية مستغنون عن صناعة	٢٠ ، ٢١
المنطق	
غالب ، علم ما بعد الطبيعة علم بأحكام ذهنية ، والعق فيه نزر ،	٢٢ ، ٢٣
وليس على أكثره قياس منطقي	
٢٣ . ٢٦ - ٢٨ ، ٣٧ لا يوجد أحد من أهل الارض حقق علما من العلوم	
بصناعتهم حتى في الامور الخلقية والعلمية ، ورثة الانبياء أجل من	
أن يلتفتوا الى المنطق	
الخائفون في العلوم من أهل هذه الصناعة أكثر الناس	٢٣ ، ٢٤
شدة واضطرابا	
ادخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة تطويل بدون جدوى	٢٤
علم المنطق من حشو الكلام ، من قد يستفيد من المنطق	٢٤ ، ٢٥
المسلمون هذبوا علوم الاوائل ، من وضع صناعة المنطق ، حكمتهم	٢٦
قسمان نظرية وعملية ، أهل المنطق بين الامم	
جميع ما يأمر به أهل المنطق من العلوم والاخلاق والاعمال لا تكفى	٢٨ - ٣٤
في النجاة من عذاب الله ، ولا يحصل بها نعيم الآخرة	
٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ الرسل جميعهم أمروا بعبادة الله وحده ، التوحيد والايمان	
بالرسل والايمان باليوم الآخر متلازمة	
الرسل بلغت رسالة الله وبشرت وأنذرت جميع الاشقياء باليوم	٣٠ - ٣٢
الآخر ، الرسالة عمت بنى آدم	
جميع الرسل لهم أعداء ، مخالفة الرسل وترك الايمان بالآخرة متلازما	٣٣
ليس في حكمتهم الامر بعبادة الله وحده ، كل شرك في العالم انما	٣٤
حلت برأى جنسهم ، سبب ذلك	
توحيد هؤلاء ، توحيد الرسل ، ليس لاولئك كلام معروف فسى	٣٥
الانبياء ، أحسنهم قولا في المعاد ، هؤلاء أضلوا بشبهاتهم كثيرا من	
المتقسين الى الملل	
الصواب مما يذكرونه من العلوم النظرية منغمته في الدنيا	٣٦

الوضوح	صفحة
أساطين الفلاسفة صرحوا بأن العلوم الالهية لا سبيل فيها للسي اليقين ، مخالفتهم للرسل	٣٦
أهل الملل والسم قد يمارضون الرسل وقد يتابعونهم	٣٨ - ٤١
ذكر في القرآن ما في المنتسبين الى اتباع الرسل من العلماء والملوك من النفاق والضلال ، تفسير « يصدون »	٤١ ، ٤٢
فصل في وصف جنس كلام أهل المنطق	٤٢
كلامهم منحصر في الحدود التي تفيد التصورات والاقيسة التي تفيد التصديقات	٤٢
كلامهم لا يخلو من تكلف في العلم أو القول ،	٤٢
زعمهم أن الحدود التي يذكرونها تفيد تصور الحقائق ، أو التصورات لا تحصل الا بالحدود ، أو الحدود المركبة لا تكون الا للانواع الحركية من الجنس والفصل	٤٣ ، ٤٤
ملخص المنطق ، ما دخل على كثير من الناس بسببه من الخطأ والضلال يتبين من وجوه (١) قولهم ان التصور الذي ليس بيده لا ينال الا بالحد	٤٤
(٢) انهم لم يسلم لهم الى الآن حد لشيء (٣) أن المتكلمين بالحدود طائفة قليلة في بني آدم والمصنفون غير محتاجين اليها	٤٥ ، ٤٦
(٤) أن الله جعل لابن آدم من الطرق ما يعرف به الاشياء بدون الحد القولي	٤٧
(٥) أن الحدود اقوال كلية لا يمنع تصور معناها من وقسوع الشركة فيها	٤٨
(٦) أن الحد من باب الانفاط فيحتاج الى أن يسبقه التصور	٤٩
(٧) أن الحد المميز بين المحدود وغيره ، فاما تصور الحقيقة فلا	٤٩
(٨) أن الحد يفيد تصور الحقيقة تصورا مطلقا وأما عمومها وخصوصها فهو من حكم العقل	٥٠ ، ٥١
(٩) أن العلم بوجود صفات مشتركة ومختصة حق ، تكن جعل بعضها ذاتيا وبعضها لازما باطل	٥٢
(١٠) أن يقال : كون الذهن لا يعقل هذا الا بعد هذا ان كان ٠٠ الخ	٥٣ ، ٥٤
(١١) قولهم ان الحقيقة مركبة من الجنس والفصل ٠٠٠ الخ	٥٥ ، ٥٦
(١٢) أن الصفات انذائية قد تعلم ولا يتصور بها كنه الحدود	٥٧
(١٣) أن الحد اذا كان له جزءان فلا بد لجزيئيه من تصور	٥٧
(١٤) أن الحدود لا بد فيها من التمييز ، وكلما قلت الافراد كان التمييز أيسر	٥٨
(١٥) أن الله علم آدم الاسماء كلها وقد ميز كل مسمى بانسم يده	٥٨ - ٥٩

صفحة	الموضوع
	على ما يفصله من الجنس المشترك ويخصه ٠٠ الخ ومعرفة حدود الاسماء واجبة
٦٠ - ٦٣	(١٦) ما يريدون بالصفات الذاتية المشتركة والمختصة
٦٧ - ٦٩	الكلام في القياس في مقامين
	(١) في القياس المطلق الذي جعلوه ميزان العلوم وحروره في المنطق
	(٢) في جنس الاقيسة التي يستعملونها في العلوم ، الكلام على المقام الاول
٦٨ ، ٦٩	من القياس ما لا يحتاج الى تعلم ، من تقسيم القياس ما هو حق
٧٠ ، ٧١	والمقصود هنا ذكر وجوه (١) أن القياس المذكور لا يفيد علما الا بواسطة قضية كلية موجبة
٧١ ، ٧٥ - ٧٦	٧٥ مبادئ القياس البرهاني : هي الحسيات ، والعقليات ، والبيهييات ، وللتواترات ، والمجريات . معنى ذلك ، وما أخطاوا فيه
٧٥ - ٧٧	الوجه الثاني أنه يعلم بالمنطق أمور معينة جزئية تعلم بغيره أجود من تعلم به
٧٨	الوجه الثالث أن يقال : اذا كان لا بد في القياس من قضية كلية والحس لا يدرك الكلليات وانما تدرك بالاعتقل ٠٠ الخ فلا بد من قضايا كلية تعقل بلا قياس
٧٩	الوجه الرابع أن نقول هب أن صورة القياس المنطقي ومادته تنقيد علومها كلية لكن من أين يعلم أن ما ليس ببديهي من التصورات وانتصديات لا يعلم الا بالحد والقياس
٨٠ ، ٨١	الوجه الخامس أنه من أين لهم أن اليقين لا يحصل بغير المبادئ التي جعلوها مفيدة له
٨٢ - ٢٥٥	« مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان »
٨٢	خطبة المؤلف ، وسبب تأليفه في الرد على المنطقيين ، سبب فساد قولهم في الالهيات هو غلطهم في المنطق
٨٣	بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه ، والقياس البرهاني ونوعه ، خلاصة الكلام في المنطق في أربع مقامات
٨٤ - ٨٨	المقام الاول في قولهم ان التصور لا ينال الا بالحد والكلام عليه من وجوه
٨٤	(١) أن الثاني عليه الدليل (٢) أن الحد يراد به نفس المحسود
	(٣) أن الامم تعرف علومها بدون التكلم بعد
٨٥	(٤) لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم (٥) أن تصور الماهية

- انما يحصل بالحد المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة
 ٨٦ (٦) أن الحدود عندهم انما تكون للحقائق المركبة (٧) أن سامع
 الحد ان لم يكن عارفا قبل ذلك بمفردات اللفاظ ودلالاتها على
 معانيها لم يمكنه فهم الكلام
 ٨٦ ، ٨٧ (٨) اذا كان الحد قول الحاد فتصور المعاني لا يفتقر الى الالفاظ
 (٩) أن الموجودات يتصورها الانسان بعواسه وكلها غنية عن الحد
 ٨٧ (١٠) أنهم يقولون : للمترض أن يظن على الحد بالنقض (١١) أنهم
 معترفون بأن من التصورات ما يكون بديها
 ٨٨ - ٩٩ المقام الثاني في رد قولهم : « الحد يفيد تصور الاشياء »
 ٩١ ، ٩٢ الدليل على أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق من وجوه (١) أن
 الحد مجرد قول الحاد (٢) أنهم يقولون الحد لا يمنع ولا يقام عليه
 دليل . وانما يمكن ابطاله بالنقض والمعارضة
 ٩٢ (٣) أن يقال لو كان الحد مفيدا لتصور المحدود لم يحصل الا بعد
 العلم بصحة الحد
 ٩٢ ، ٩٤ (٤) أنهم يحدون المحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية والعرضية
 مع أن المحدود لا يتصور بالحد
 ٩٤ ، ٩٥ قائمة الحدود
 ٩٦ ، ٩٧ (٥) أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة فيمتنع أن
 تعلم بالحد
 ٩٧ ، ٩٨ (٦) أن يقال المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد العام وهذا مبني
 على أصليين فاسدين (١) قولهم ان الماهية لها حقيقة ثابتة ففسى
 الخارج غير وجودها
 ٩٩ الاصل الثاني تفريقهم بين اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له
 ٩٩ ، ١٠٠ قولهم ان الذاتي يتقدم بصورة في الذهن باطل من وجهين (١) (٢)
 ١٠٠ ، ١٠١ (٧) أن يقال : هل يشترطون في الحد وكونه يفيد تصور الحقيقة
 أن تتصور جميع صفاته أم لا ؟
 ١٠١ (٨) أن اشتراطهم ذكر الفصول المميزة مع تفريقهم بين الذاتي
 والعرضي غير ممكن
 ١٠١ ، ١٠٢ (٩) أن فيما قالوه دورا فلا يصح (١٠) أنه يحصل بينهما في هذا
 باب نزاع لا يمكن فصله
 ١٠٢ ، ١٠٣ فصل قولهم انه لا يعلم شيء من التصديقات الا بالقياس انفي ذكره
 ١٠٣ تفاوت الناس في سرعة التصور وجوده
 ١٠٤ لا يشترط للتصديق بالتواتر والعلم بالمعجزات أن يتواتر وتعلم
 عند كل شخص

- ١٠٤ ، ١٠٥ قول الفلاسفة في الملائكة وفي الله
 ١٠٥ - ١٠٩ وأيضا فاذا قائلوا ان العلوم لا تحصل الا بالبرهان الذى هو عندهم
 قياس شمولي ٠٠ الخ فيقال
 ١٠٩ ، ١١٠ مما يوضح ذلك أنك لا تجد أحدا يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر
 ويستدل عليه بقياس برهاني الا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس
 ١٠٩ ، ١١٠ أنرد على من قال انه لا بد في كل علم نظري من مقدمتين لا أكثر
 ١١٠ - ١١٢ ظن بعض الناس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر
 خمر وكل خمر حرام ليبين النتيجة بالمقدمتين على النظم المنطقي
 ١١٢ ، ١١٣ مما يوضح ذلك أن القضايا الحسية لا تكون الا جزئية
 ١١٣ ان قيل ليس المراد العلم بالامور المعينة فان البرهان لا يفيد الا العلم
 بقضية كلية
 ١١٣ ، ١١٤ كلياتهم في الالهيات أقصد من كلياتهم الطبيعية ، وغاية كلامهم فيها
 ظنون كاذبة
 ١١٤ ، ١١٥ ، ١٤٧ - ١٥٠ مما يبين أن حصول العلوم اليقينية لا يفتقر
 الى برهانهم
 ١١٥ - ١١٧ زعمهم أن قياسهم هو الذى يفيد اليقين ، وأن ذلك القياس انما
 يفيد الظن
 ١١٧ ، ١١٨ غلط من قال من متأخري أهل الكلام والراى : ان المقليات ليس
 فيها قياس وانما القياس في الشرعيات فقط
 ١١٨ ، ١١٩ تنازع الناس في مسمى القياس فقالت طائفة : هو حقيقة في قياس
 التمثيل مجاز في قياس الشمول ، وقالت طائفة بالعكس ، القياس
 في اللغة
 ١١٩ - ١٢١ قياس الشمول ، قياس التمثيل
 ١٢١ ، ١٢٢ من جهل هؤلاء أنهم يضربون المثل في قياس التمثيل بقول القائل
 ٠٠٠ قولهم ان الحد لا يحصل بالمثال ، الحد المميز للمحدود
 ١٢٢ ، ١٢٣ فان قيل : ما ذكرتموه من كون البرهان لا بد فيه من قضية
 كلية صحيح
 ١٢٣ ، ١٢٤ العلوم ثلاثة الطبيعي والرياضي والالهي ، موضوع هذه العلوم ، الكلام
 على البرهان من وجوه (١) اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات
 لم يعلم به شيء من المعينات
 ١٢٥ (٢) أن يقال أشرف الموجودات هو واجب الوجود ووجوده معين
 فاذا لم تعلم الا الكليات لم تعلمه ، وكذلك الجواهر العقلية عندهم
 ١٢٥ ، ١٢٦ (٣) أن تقسيمهم العلوم الى طبيعي ورياضي والهي وجعلهم الرياضي
 أشرف من الطبيعي والالهي أشرف من الرياضي من قلب الحقائق

- ١٢٦ ، ١٢٧ سبب جعلهم علم الهندسة مبدأ علم الهيئته ، علم الحساب والهندسة لا يحتمل النقيض
- ١٢٨ مبدأ فلسفتهم ، ظنهم أن الأعداد والماهية المجردة موجودة خارج الفهم غلط ، وغلط أرسطو وأتباعه أيضا
- ١٢٨ ، ١٤١ هذا العلم لا تكمل به النفس ولا تنجو به من العذاب ، قول النجاشي وغيره في علوم هؤلاء
- ١٢٨ قد تلتذ وترتاض النفس بمعرفة هذه العلوم ، أول ما يعلم الفلاسفة أولادهم العلم الرياضي ، ما ينبغي للمرء أن يلهو به
- ١٢٩ الفلاسفة الأول كانوا يمينون الكواكب ويبنون لها الميالك
- ١٢٩ - ١٣١ سبب وضعهم علم « الرصد » و « الهندسة » و « المنطق » ، العلم الإلهي عندهم ليس له معلوم في الخارج
- ١٣١ ، ١٣٢ الوجه الرابع أن يقال : هب أن النفس تكمل بالكماليات المجردة فما يدكرونه في العلم الأعلى عندهم ليس كذلك
- ١٣٢ ليس عند أولئك إيمان بالله ولا بملائكته ولا بكتبه ولا رسله ولا البعث ، الرسل أخبرت عما هو موجود في الخارج
- ١٣٢ ، ١٣٣ كذب أولئك بما أخبرت به الرسل ، وقالوا : إن الرسل قصصوا أخبار الجمهور بما يتخيل إليهم ، ثم منهم من يقول : إن الرسل عرفت ما عرفناه ومنهم من يقول لم يكونوا يعرفون هذا
- ١٣٣ إذا علم أقل أتباع الرسل ما عند هؤلاء علم أن غاية ما عندهم جهل لا علم ، ليس في العقل ما يدل على أن شيئا من العالم قديم أزلي
- ١٣٣ ابن سينا تكلم في أشياء من الإلهيات استفادها من المسلمين لسم يتكلم فيها سلفه وأهل بيته الملاحدة ، سبب اشتغاله بالفلسفة من الكتب المؤلفة في كشف أسرار الباطنية
- ١٣٤ ، ١٣٤ أرسطو وأتباعه أجهل الطوائف في العلم الإلهي ، لكن لهم فسي الطبيعيات كلام غاليه جيد ولا يظهر عليهم العناد
- ١٣٥ لما عرف ابن سينا شيئا من دين المسلمين أراد أن يجمع بينه وبين ما تلقاه عن سلفه ، كما أحدث أشياء أصلح بها فلسفة من قبله حتى ضل بها من لم يعرف الإسلام
- ١٣٦ لا بد للنفس من معرفة الله وعبادته وحده ، ليست العبادات وسائل إلى ما يدعونه من العلم أو مقصودها ، الحكمة العملية
- ١٣٦ ، ١٣٧ قول الجهمية : الإيمان مجرد المعرفة خير من قول هؤلاء : الكمال معرفة الوجود ولواحقه
- ١٣٧ بيان ما في كلام المنطقيين من الباطل لا يستلزم كونهم أشقياء إلا إذا بعث إليهم رسول ، من عرف ما جاءت به الرسل فعدل إلى طريق هؤلاء كان شقيا

الوضوح	صفحة
الوجه الخامس : أنه ان كان المطلوب بقياسهم البرهاني معرفة الموجودات الممكنة فتلك ليس فيها ما هو واجب البقاء على حساب واحدة ، غاية لدلتهم تستلزم دوام اثنوع	١٣٨
١٣٨ - ١٤١ ما يريدون باقتران العلول بعلمته ، الممكن العلول لا يكون قديما يقدم علته	
١٤١ ، ١٤٧ القياس لا يدل على ما يختص بالله وانما يدل على أمر مشترك بينه وبين غيره .	
١٤١ - ١٤٤ يستعمل في حق الله قياس الاولى لا قياس شمول تستوى افراده ولا قياس تمثيل محض	
١٤٢ - ١٤٤ الفرق بين آياته الدالة عليه وبين القياس	
١٤٥ قياس الاولى انذى كان يسلكه السلف	
١٤٥ ، ١٤٦ الاسماء المقولة عليه وعلى غيره كلفظ الوجود مقولة بطريق التشكيك لا الاشتراك اللفظي ولا المعنوي انذى تتماثل افراده	
١٤٦ ، ١٤٧ تنازع الناس في الاسماء والصفات هل هي حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق او بالعكس او حقيقة فيهما	
١٤٧ الاسماء المشككة متواطئة باعتبار القدر المشترك	
١٥٠ فصل وايضا فهم قسموا جنس الدليل الى القياس والاستقراء والتمثيل ، ما يتناول اسم القياس عندهم	
١٥١ ، ١٥٢ تقسيمهم القياس الى اقتراني واستثنائي ، الاستثنائي نوعان	
١٥٢ ، ١٥٣ تقسيمهم الاقتراني الى الاشكال الاربعة	
١٥٣ - ١٥٨ حصرهم الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل لا دليل عليه ، ايضاح ذلك	
١٥٩ - ١٦٣ ، ١٦٩ - ١٧١ فصل وأما قولهم الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان	
١٦١ - ١٦٣ مما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل قولهم في حد القياس . . . مرادهم بالقول في قولهم : القياس قسول مؤلف من أقوال	
١٦٢ - ١٦٤ ان قالوا نقول أقل ما يكون من مقدمتين وقد يكون من مقدمات	
١٦٤ تقسيم القياس الى مقصول والى موصول	
١٦٤ ، ١٦٥ متى تكون المقدمة الواحدة كافية	
١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٨٣ ، ١٨٤ تطويلهم في الحدود ، قولهم ليس المطلوب أكثر من جزئيتين فلا يفتقر الى أكثر من مقدمتين	
١٦٧ - ١٦٩ ان قالوا : القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايها	
١٧٠ نزاع الناس في العملة ، وتسمية الدليل ، وهل على المستدل ان	

- يتعرض في ذكر الدلائل ليبين المعارض أم لا ؟
 ١٧١ ، ١٧٣ وصف انعقلاء المنطقي وبيانهم عدم الحاجة اليه والحاجة الى علم العربية
- ١٧٢ قول بعض التأخرين ان تعلم المنطق فرض كفاية أو أنه من شروط الاجتهاد يدل على جهله ، فساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام
- ١٧٣ - ١٧٥ ان قاتوا نحن لا نقول ان الناس يحتاجون الى اصطلاح المنطقيين بل الى المعاني التي توزن بها العلوم ، موضوع علم المنطق ، وكذبهم في دعاويهم فيه
- ١٧٤ ، ١٧٥ ما مع اليهود وانتصاري وعباد الاصنام من الحق أكثر مما مع المنطقيين
- ١٧٥ اليونان كانوا كفارا يعبدون انكواب وقد استضافوا بدين المسيح ثم صاروا في دين مركب من حنيفية وشرك
- ١٧٥ قولهم ان أرسطو وزير ذي القرنين كذب ، ذو القرنين موحد على من يروج مذهب المتفلسفة ؟
- ١٧٦ - ١٧٨ قولهم ربما أدرج في القياس قول زائد لغرض فاسد أو صحيح ١٠٠ الخ قولهم قد تحذف إحدى المقدمتين لغرض
- ١٧٧ ، ١٧٨ مما يبين أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب
- ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣ قول بعض الناس : المتوسط هو ما يسكون متوسطا في نفس الامر بين اللازم القريب واللازم البعيد خطأ
- ١٨٠ ، ١٨١ هل اعلم بالمقدمتين كاف في العلم بالنتيجة ؟
- ١٨٢ الدليل ، متى يعلم أن الشيء دليل ؟
- ١٨٤ ، ١٨٥ نظار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق ، كثر اتصالها من زمن أبي حامد والـف فيه مؤلفات كما ألف في ذم الفلاسفة
- ١٨٦ القياس الذي حذف إحدى مقدمتيه هو قياس الضمير
- ١٨٦ ليس للاسلام فلاسفة وليس في الفاظ الفلاسفة فصاحة وبلاغة
- ١٨٧ اتبس أمر المنطق على كثير ممن لم يتصور حقائقه ولوازمه
- ١٨٧ أصناف الحجج عندهم ثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل ما الذي يفيد اليقين ؟ قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان
- ١٨٨ ، ١٨٩ متى يكون الاستقراء يقينا
- ١٩٠ ما ثبت للكل فقد ثبت لكل واحد من جزئياته ، قوله في التمثيل هو الاستدلال بجزئي على جزئي
- ١٩١ ، ١٩٢ قياس الشبه وقياس الشمول ، ان قيل بم يعلم ان المشترك مستلزم للحكم

- ١٩٢ ، ١٩٣ ما ذكروه في الاقتراضي يمكن تصويره بصورة الاستثنائي والاستثنائي يمكن تصويره بصورة الاقتراضي ، الشرطي المتصل والشرطي المنفصل
- ١٩٤ قونهم في المنطق هو علوم صقلتها الازهان وقبله انفصلا عنه أجوبة (١) أنه ليس الأمر كذلك
- ١٩٥ ، ١٩٦ (٢) أن هذا ليس بحجة (٣) أن دين الاصنام أقدم من فلسفتهم (٤) أن هذا علوم عقلية محضة
- ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٩ - ٢٠٥ فصل فيما احتجوا به على أن الاستقراء دون قياس الشمول وأن قياس التشيل دون الاستقراء الخ والجواب عن ذلك المتأخرون غيروا في المنطق الالهي والطبيعي بعض ما ذكره أرسطو
- ٢٠٥ فصل وأما المقام الرابع وهو قولهم أن القياس والبرهان يفيد العلم بالتصديقات فهو أدق المقامات
- ٢٠٧ - ٢١٣ كون المنطق ليس فيه فائدة علمية وإنما فيه كثرة التعب
- ٢٠٩ ، ٢١١ - ٢١٣ تعريف الدليل والبرهان
- ٢٠٩ - ٢١١ قد يكون الدليل مقدمة واحدة وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين فأكثر
- ٢١١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ما يذكرونه من القياس لا يفيد العلم بشيء مميّن من الموجودات إلا
- ٢١٣ من قد يستفيد من علم المنطق
- ٢١٣ ، ٢١٤ علم انقراض نوعان ، من أول من أدخل علم الجبر والمقابلة في الوصايا
- ٢١٤ ، ٢١٥ اندور ثلاثة أنواع (١) اندور الكوني (٢) الدور الحكمي الفقهي (٣) الدور الحسابي
- ٢١٥ ، ٢١٦ شريعة الاسلام ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين ، وإن كان طريقا صحيحا ، كعلم الجبر والمقابلة والهيئة
- ٢١٦ جمهور العلماء على أنه لا يجب على المصل أن يستدل بالقطب ولا غيره بل تكفي الجهة
- ٢١٦ ، ٢١٧ لا يمكن ضبط طلوع الهلال بالحساب ، من أول من أراد معرفة ذلك به ؟
- ٢١٧ ، ٢١٨ صورة القياس لا تدفع صحتها ، لكن لا يستفاد به علم بالموجودات
- ٢١٨ - ٢٢٣ ، ٢٢٩ كلما يمكن أن يتحصل بقياس انشمول يحصل بقياس التشيل ، وبين ذلك بوجوه (١) أن المواد اليقينية قد حصرها في الحسيات ، والوجدانيات ، والمجربات
- ٢٢١ ، ٢٢٢ الوجه الثاني أن يقال : لا بد في كل قياس من قضية كلية وتلك القضية لا بد أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس والا لزم الدور

- ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ الامكان على وجهين (١) ذهني (٢) خارجي
 ٢٢٤ ، ٢٢٥ طريقة القرآن في بيان امكان المعاد
 ٢٢٥ ، ٢٢٦ ما عند آئمة النظار من الدلائل العقلية على المطالب الالهية قد جاء
 القرآن بما فيها من الحق وما هو ابلغ واكمل منها ٠٠٠ مسؤوله
 ضللتهم اكثر من هداهم وجهلهم اكثر من علمهم
 ٢٢٧ تعليم الانبياء ليس مقصورا على مجرد الخبر ، بخلاف غيرهم
 ٢٢٨ اكثر كلامهم في المطالب البرهانية والامور العقلية : تقدير قســي
 الاذهان لا حقيقة له في الاعيان ، واذا طولبوا بالتمثيل عجزوا
 ٢٢٩ ، ٢٣٠ ما بين اصحاب المنطق من الاختلاف لا يحصى ، سبب ذلك
 ٢٣٠ في القرآن من الامثال المفروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق
 والباطل ، امر الله بالجماعة والائتلاف ، اهل الرحمة لا يختلفون
 ٢٣٠ ، ٢٣١ ما زال نظار المسلمين يصنفون في الرد على اهل المنطق ، ولم يكن
 احد يلتفت الى طريقتهم ، اول من خلط منطقهم بأصـول
 المسلمين المغزالي
 ٢٣١ - ٢٣٢ من كلام ابن التوبختي في الرد عليهم
 ٢٣٢ - ٢٣٥ الوجه الثالث ان القضايا الكلية لا توجد في الخارج كلية عامة فلا
 يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجود معين
 ٢٣٤ ، ٢٣٥ الوجه الرابع ان العدد الاوسط المكرر في قياس الشمول هو مناط
 الحكم في قياس التمثيل .
 الوجه الخامس الوجه السادس
 ٢٣٦ الوجه السابع قد تبين فيما تقدم ان قياس الشمول يمكن جمـله
 ٢٣٧ قياس تمثيل وبالعكس ، فان قيل من اين يعلم بان الجمـع
 يستلزم الحكم
 ٢٣٨ ضرب المثال يعني على معرفة الكليات
 ٢٣٩ من اعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف
 ٢٣٩ ما امر الله به من الاعتبار يتناول قياس الطرد وقياس العكس
 ٢٣٩ ، ٢٤٠ تفسير الميزان ، القياس الصحيح من الميزان
 ٢٤٠ ، ٢٤١ لا يجوز أن يظن أن الميزان الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه
 (١) أنه أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان
 ٢٤١ (٢) أن أهل الاسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يذكروا
 هذا المنطق
 ٢٤١ - ٢٤٣ أنه ما زال نظار المسلمين يعميونه ولا يلتفتون الى أهله
 ٢٤٢ ، ٢٤٣ ان قيل اذا كان هذا مما يعلم بالعقل فكيف جمـله الله مما أرسل
 به الرسل ؟

- ٢٤٣ - ٢٤٦ الثامن انهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروها في المادة التي ذكرها من القضايا الخمسة
- ٢٤٦ ، ٢٤٧ التاسع أن الانبياء والاولياء لهم من علم الوحي والالهام ما هو خارج عن قياسهم
- ٢٤٧ ، ٢٤٨ العاشر انهم يجعلون ما هو علم يجب تصديقه ليس علما ومما ليس يعلم علما
- ٢٤٩ الحادي عشر انهم معترفون بالحسيات الظاهرة والباطنة ونفسوا وجود ما يمكن أن يختص برؤيته بعض الناس كالملائكة والجن
- ٢٤٩ - ٢٥١ الثاني عشر أن يقال كون القضية برهانية أو جدلية أو خطابية نسب وإضافات عندهم
- ٢٥١ ان قيل نحن نجعل البرهانيات اضافية قيل ...
- ٢٥١ الثالث عشر انهم لما ظنوا ان طريقهم محيطية بطريق العلم الحاصل لبنى آدم أرادوا اجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا النبي له قوة أقوى من قوة غيره ...
- ٢٥٢ ، ٢٥٣ خلاصة أخطاء المنطقيين وبيان مرتبتهم بين الامم
- ٢٥٣ ، ٢٥٤ فان قيل ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه في كلام متكلمي المسلمين أو يذكرونه بيمينه

٢٥٥ - ٢٦٥ « وقال فصل في ضبط كليات المنطق والجلل فيه »

- ٢٥٥ بنوا علم المنطق على الحد وجنة ، والقياس ونحوه ممن الاستقراء والتشثيل
- ٢٥٥ - ٢٥٧ الحد ، الاسم ، الماهية ، انفرق بين الصفات الذاتية والمرضية
- ٢٥٦ ينقسم المرضي الى لازم وعارض ، واللازم الى لازم للماهية ولازم لوجودها
- ٢٥٦ انقسام العارضى المفارق
- ٢٥٧ كل من الذاتى والعارضى اما أن يشترك فيه الجنس واما أن ينفرد به نوع واما أن يجمع بين المشترك والمميز فهذه الكليات الخمس
- ٢٥٧ ، ٢٥٨ القياس ، المقدمة ، الكلام في ثلاث مراتب (١) الكلام في المفردات (٢) الكلام في القضايا وأقسامها (٣) الكلام في القياس وضروبه وشروط نتاجه
- ٢٥٨ مواد القياس (١) البرهاني (٢) الخطابي (٣)
- (٤) الشعرى (٥) المقلطى السوفسطائى
- ٢٥٩ فصل الناس في مسمى القياس على ثلاثة أقوال (١) انه حقيقة في

الموضوع	صفحة
التمثيل مجاز في الشمول (٢) العكس (٣) حقيقة هبهما ...	
فصل الفساد في المنطق في البرهان والحد ، الخطأ في البرهان من وجهين (١) (٢)	٢٦٠
خطأهم في الحد في مواضع (١) دعواهم أن التصورات لا تصلح إلا بالحد الذي ذكروا	٢٦٢
الثاني أن الحد قد لا يعرف به ماهية المحدود بحال	٢٦٣
الموضع الثالث الفرق بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية	٢٦٣ ، ٢٦٤
« وقال فصل قد كتبت فيما تقدم لمخص المنطق اليوناني »	٢٦٥ — ٢٦٩
سبب تسمية أرسطو عند أتباعه « المعلم الاول » هذه العلوم حررها المسلمون من زمان المأمون ، لكن فيها من الباطل والفضائل شيء كثير	٢٦٥
انقسام الناس بالنسبة الى هذه العلوم	٢٦٦
تلخيص ما وقع في المنطق من الجهل والفضائل	٢٦٦ — ٢٦٨
« سئل عن كتب المنطق » فأجاب — غلط عقلا وشرعا	٢٦٩ ، ٢٧٠
من قال إنه فرض كفاية ، هذا العلم بعضه حق وبعضه باطل ، الحق الذي فيه لا يحتاج إليه ، أكثر الحق الذي فيه تستقل بمعرفته الفطر .	
« سئل عن العقل هل هو عرض . وهل الروح هي النفس . وهل لها كيفية تعلم . وهل هي عرض لوجودها وهل يعلم مسكنها من الجسد ومسكن العقل؟ »	٢٧١ — ٣٠٥
معنى العقل في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة	٢٧١
العقول ، والنفوس ، والمفارقات ، والجواهر العقلية عند المتفلسفة	٢٧٢
بقاء النفس بعد الموت ، النفس ، ليست النفس المفارقة للبدن بالموت جزءا من أجزاء البدن وصفة من صفاته ، من قال خلاف ذلك	٢٧٢
قول الفلاسفة المشائين في النفس وحالتها اذا فارقت البدن ، العقل ، والمادة ، والهيولى : في لغتهم	٢٧٢ ، ٢٧٣

صفحة	الموضوع
٢٧٣	زعمهم أن للفلك نفساً تحركه كما للناس نفوس ، قدمائهم يقولون نفس الفلك عرض قائم بالفلك وطائفة منهم يزعمون أن النفس الفلكية جوهر قائم بنفسه
٢٧٤	سبب تسميتهم لهذه مجردات
٢٧٤ ، ٢٧٥	انعلم الاعلى عندهم وانقسامه الى جوهر وعرض وانقسام العرض الى تسعة أنواع
٢٧٤ ، ٢٧٥	هل الكلام في الأجواهر والاعراض من أبحاث المنطق خاصة من أنكر حصر الاعراض في تسعة أجناس ، وجعل الجواهر خمسة ، وقسمها الى قسمين ، الماديات ، المجردات ، المفارقات
٢٧٦	هؤلاء ادعوا اثبات جواهر عقلية قائمة بانفسها ويقولون فيها : العاقل والمقول والعقل شيء واحد
٢٧٧	ارسطو وأتباعه يسمون الرب عقلاً وجوهاً وهو عندهم لا يصلح شيئاً سوى نفسه ولا يريد شيئاً ولا يفعل شيئاً ، ويسمون : المبدأ والعلة الأولى
٢٧٧ ، ٢٧٨	أول من سمي الله واجب الوجود وقسم الوجود الى واجب وممكن وجعل موجوداً قديماً أزلياً هو ابن سينا وأتباعه ، تناقضهم
٢٧٨ ، ٢٧٩	سبب تسلط المتفلسفة على المتكلمين من الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم في صفات الله وأفعاله وقدرته وكلامه
٢٧٩ - ٢٨١	هؤلاء في كلام الله على ثلاثة أقوال ، الكلام في أنواع انحواث وأعيانها وسبب حدوثها ، الاصل الذي أثبتت به الجهمية حدوث العالم وقدم الخالق ونفي الصفات والكلام
٢٨١	الرسول والمقلد مطبقون على أن كل ما سوى الله محدث
٢٨١ ، ٢٨٢	الخلاف في المؤثر ومقارنة اثره له أو تأخره عنه
٢٨٣ - ٢٨٥	ابن كلاب والسمالية بنوا قولهم في كلام الله على أصل الجهمية ، بطلان قولهم وصحة مذهب السلف
٢٨٦ ، ٢٨٧	فصل اسم العقل عند المسلمين وجهور العقلاء وما يتناوله
٢٨٧ ، ٢٨٨	من أنكر القوى والطبائع والاسباب وقال ان الله يفعل عندها لا بها
٢٨٩ ، ٢٩٠	فصل والروح المديرية للبدن التي تفارقه بالمرت هي الروح المنفوخة فيه ، تفسير : (الله يتوفى الانفس حين موتها)
٢٩٠ ، ٢٩١	لفظ الروح يقتضي اللطف ، اضافة الريح الى الله في قول الرسول « الريح من روح الله ، اضافة ملك ، المضاف الى الله ينقسم الى قسمين يراد بالروح الهواء الخارج من البدن والداخل فيه ، ويراد بالروح البخار ... »
٢٩٢ ، ٢٩٣	فصل لفظ الروح والنفس يعبر بهما عن عدة معان ، يسرد بنفس

- الشيء ذاته وعينه كما في نحو قوله (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسي) .
- ٢٩٣ ، ٢٩٤ ويراد بانفس الدم . . . ويراد بها صفاتها المضمومة ، يقال النفوس ثلاثة
- ٢٩٥ فصل وأما قول أسائل هل لها كيفية تعلم فهذا سؤال مجمل
- ٢٩٥ - ٢٩٨ يقال من عرف نفسه عرف ربه من جهة الاعتبار ومن جهة الامتناع ومن جهة المقابلة
- ٢٩٨ ، ٢٩٩ فصل وأما سؤال السائل هل هو جوهر أو عرض فلفظ الجوهر فيه اجمال ، الجوهر في الاصطلاح ، الجوهر الفرد ، من أي شيء ركبت الاجسام
- ٢٩٩ هل يمكن وجود جوهر ليس بمتحيز ، تقسيم الموجودات هل يسمى الجسم جوهرًا والجوهر جسمًا
- ٣٠٠ صفات الله ، هل تسمى الصفات أعراضًا
- ٣٠٠ ، ٣٠١ هل يسمى الله ويدعى ويخبر عنه بما صح معنى في اللغة والشرع وإن لم يرد باطلاقة نص ولا اجماع
- ٣٠١ النفس وهي الروح المدبرة لهذا البدن هي من باب ما يقوم بنفسه التي تسمى جوهرًا وعينا قائمة بنفسها ليست من باب الاعراض
- ٣٠١ ، ٣٠٢ النزاع في التعبير عنها بلفظ الجوهر والجسم
- ٣٠٣ فصل وأما قول الثقاتل أين مسكنها من الجسد ، الحياة
- ٣٠٣ فصل وأما قوله : أين مسكن العقل فيه ؟ ما يراد بلفظ القلب ، الروح لها تعلق بهذا وهذا ، وما يتصف من العقل به يتصلق بهذا وبهذا
- ٣٠٤ مبدأ الفكر والنظر في الدماغ ، ومبدأ الإرادة في القلب ، ما يراد بلفظ النفس

٣٠٥ - ٣٠٧ « سئل أيما أفضل العلم أو العقل الخ »

٣٠٥ ، ٣٠٦ ما يراد بلفظ العلم والعقل ، أفضل المعلوم

٣٠٧ - ٣٢٠ « وقال فصل ثم إن الله خلق القلب للانسان يعلم به

الاشياء كما خلق سائر الحواس »

٣٠٧ - ٣١٣ اذا استعمل العبد ذلك فيما خلق له كان خيرا وصلاحا لذلك العضو ولله وللشيء الذي استعمل فيه واذا لم يستعمل في ذلك كان الامر بالعكس

- ٣٠٨ - ٣١١ سيد الاعضاء هو القلب ، فكره ونظره ، بعض العلم ينال بالنظر وبعضه موهبة ، الناس متباينون في عقلهم الاشياء
- ٣٠٩ - ٣١١ القلب والعين والاذن هي امهات ما ينال به العلم ما تجتمع وما تفترق فيه هذه الثلاثة
- ٣١٢ ، ٣١٣ اذا كان حق القلب أن يعلم الحق ، فإن الله هو الحق معنى « الاكل شيء ما خلا الله باطل »
- ٣١٢ خلق القلب لذكر الله ، لا يجد القلب حلاوة الذكر مع حب الدنيا
- ٣١٣ ، ٣١٤ لو ترك القلب على حاله التي خلق عليها قبل العلم والحق فآمن بربه وأتاب اليه
- ٣١٤ ما يحول بين القلب وبين الحق ، وما يصد عنه النظر فيه
- ٣١٤ ، ٣١٥ القلب للعلم كالاناء للماء والوادي للسيل ، معنى الحديثين
- ٣١٥ ، ٣١٦ لا بد أن يكون القلب زكيا صافيا سليما ، اذا استعمل في الحق فله وجهان واذا صرف الى الباطل فله وجهان
- ٣١٦ - ٣١٩ معنى هذا البيت :
- اذا ما وضعت القلب في غير موضعه بغير اناء فهو قلب مضيع

